

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques
Lacan

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Emma Andrea Ingala Gómez

Directores

José Luis Pardo Torío
Monique David-Ménard

Madrid, 2012

Universidad Complutense de Madrid
Université Paris Diderot (Paris 7)



université
PARIS
DIDEROT
PARIS 7

Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía Teorética
École Doctorale Recherches en Psychanalyse

Doctorado *Filosofía: Naturaleza, Cultura, Lenguaje y Libertad*
Doctorat de recherche en psychopathologie et psychanalyse

Emma Andrea Ingala Gómez

Estructura y relación. Filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan

Tesis dirigida por: José Luis Pardo Torío y Monique David-Ménard

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que de un modo directo o indirecto han hecho posible que esta tesis no sólo fuera pensada o fantaseada sino finalmente escrita; de entre ellas, quisiera mencionar en especial a las siguientes:

Mis padres, Lydia y Armando, aun mucho antes de que yo supiera lo que es la filosofía, me enseñaron a filosofar. Por eso, y por el cariño y el apoyo incondicional que siempre me han mostrado, mi gratitud con ellos va mucho más allá de sus aportaciones concretas a este trabajo.

A José Luis Pardo quisiera agradecerle la confianza que depositó en mi trabajo desde el principio y su disposición constante a discutirlo y revisarlo. Su filosofía y su magisterio a lo largo de los años han configurado e influido en esta tesis mucho más de lo que cabe hacer explícito y desde mucho tiempo antes de que accediera a dirigirla.

A Monique David-Ménard le debo, además de la posibilidad de que esta tesis se presente en régimen de cotutela internacional, la riqueza que la discusión sobre las relaciones entre la filosofía y el psicoanálisis ha podido alcanzar. Me siento asimismo especialmente agradecida por su generosidad al haber aceptado dirigir mi trabajo, por la calidez con la que me ha recibido en todo momento, tanto en París como a distancia, y por su disponibilidad permanente a trabajar conmigo.

Al director del Departamento de Filosofía Teorética en el que he trabajado durante estos años, Juan José García Norro, quiero agradecerle sinceramente, además de su asesoramiento constante, el que siempre haya velado no sólo por que mis labores docentes y académicas no obstaculizasen el desarrollo de mi investigación, sino por que pudieran acompañarlo y mejorarlo.

También quiero dejar constancia de mi gratitud hacia mis compañeros de departamento, que en la línea marcada por el director han apoyado y favorecido todas las decisiones que entrañaban un cuidado del progreso de mi tesis.

Hay por otro lado una serie de profesores que, aparte de haber armado mi cabeza con sus clases en mi época de estudiante, se han prestado a discutir conmigo diversos asuntos conceptuales y metodológicos y me han sugerido no en pocas ocasiones enfoques nuevos y proporcionado referencias bibliográficas. Quiero agradecer especialmente a Rogelio Rovira, a Nuria Sánchez Madrid, a María José Callejo Hernanz, a Carlos Fernández Liria, a José Miguel Marinas y a Eduardo Chamorro; y a Eugenio Fernández, quien *in absentia* me ha enseñado tantas cosas.

Por otra parte, los proyectos de investigación *Naturaleza Humana y Comunidad I y II* (HUM2006-04909 y FFI2009-12402), dirigidos por el profesor Juan Manuel Navarro Córdón, han sido tanto la plataforma que me ha permitido, junto con el Departamento de Filosofía Teorética, viajar a congresos donde he podido discutir algunas de las ideas de mi tesis, cuanto el lugar donde se me ha ofrecido la oportunidad de exponer y poner a prueba extractos del trabajo. Por ello, mi gratitud también va dirigida a sus miembros.

El seminario sobre Deleuze coordinado por Guillaume Sibertin-Blanc en París ha sido otro de los espacios donde he aprendido mucho de lo que ha quedado plasmado en las páginas que siguen, a partir de las aportaciones de sus componentes y a partir de sus comentarios a mis propias aportaciones.

Aurore Jacquard es quien me ha ayudado no sólo a que la parte de la tesis redactada en francés sea estilísticamente correcta, sino también a aclarar pasajes oscuros y a reformular otros. Sus sugerencias han sido de un valor impagable, y por ellas, además de por las conversaciones que hemos mantenido acerca del pensamiento de

Lacan y por haber ejercido generosamente de contacto en París, le estoy profundamente agradecida.

A Eduardo Valls Oyarzun quisiera agradecerle, junto a sus correcciones sobre un texto en inglés que presenté en un congreso, en general sus consejos y sugerencias acerca de la experiencia de escribir una tesis.

Gavin Rae, que ha asistido a la recta final de la redacción, ha sido una presencia y una interlocución muy importantes para mí.

Para mis amigos y para mi hermano, finalmente, no encuentro palabras que puedan devolver el enorme tesoro que ha constituido su compañía a lo largo de todo este proceso.

NOTA ACLARATORIA ACERCA DEL TÍTULO

Lo que en un primer momento pretendía ser una investigación acerca de las propiedades de la estructura nos llevó en un segundo momento, no sólo sin abandonar no obstante el proyecto inicial, sino precisamente por fidelidad a él –como quedará probado, esperamos, en las páginas que siguen–, de la estructura a su reverso. La necesidad de cambiar el título que en un comienzo le dimos a esta tesis nos pareció evidente, pero nuestra torpeza e ignorancia con respecto a los tiempos que la burocracia requiere para llevar a efecto oficialmente dicho cambio nos obligaron a mantenerlo con esa formulación. No obstante, que quede patencia, siquiera bajo la forma de esta nota aclaratoria y de su *mea culpa*, de que el rótulo que mejor le conviene a este trabajo –o que mejor hemos sabido expresar– es el siguiente: *La estructura y su reverso. Filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan / La structure et son envers. Une philosophie transcendantale chez Gilles Deleuze et Jacques Lacan.*

ÍNDICE

Listado de abreviaturas de las obras de Gilles Deleuze, Jacques Lacan e Immanuel Kant citadas	14
Introducción. La importancia del posicionamiento trascendental: una cuestión de derecho	16
1. Qué es lo trascendental	17
2. Resonancia de dos series divergentes: Deleuze y Lacan como pensadores trascendentales	24
DEL LADO DE ACÁ	28
Capítulo I: La teoría del significante y los tres registros (RSI) en J. Lacan	30
1. Lacan, (post)estructuralista	30
2. Simbólico, Imaginario, Real	33
2.1 La primacía del orden simbólico y la teoría del significante	33
2.1.1. Las leyes de la cadena significante (metáfora y metonimia)	43
2.1.2. El inconsciente está estructurado como un lenguaje	46
2.1.3. La teoría del significante es la teoría trascendental por excelencia	50
2.2. La teoría de lo imaginario y el estadio del espejo: elementos para una crítica de la conciencia	53
2.2.1. El esquema L	62
2.3. Allí donde todos los significantes se detienen... Lo real	62
2.3.1. Los planetas y el sueño de la inyección de Irma	65
2.3.2. La paz del atardecer	71
2.3.3. Lo real como límite de la experiencia	74
2.3.4. Lo real como imposible (antecedentes)	78
2.3.5. Lo real, el ser y la existencia	82
2.3.5.1. De lo real al ser	83
2.3.5.2. Del no-ser al ser	90
2.3.5.3. La inefable y estúpida existencia. El inconsciente y lo real	92
Capítulo II: El empirismo trascendental de Gilles Deleuze	96
1. ¿Gilles Deleuze estructuralista?	96
2. Hacia un más allá de la estructura	102
2.1. El grado cero	102
2.2. El metafísico contra el estructuralista: cómo construir una diferencia sin oposición	104
3. Más allá de Kant: el empirismo trascendental de <i>Diferencia y repetición</i>	110
3.1. La Idea a partir de Kant	112
3.2. La experiencia del caos: la pesadilla del cinabrio	116
3.3. La diferencia está detrás de todo, pero detrás de la diferencia no hay nada (<i>DR</i> 80). Leibniz y Salomon Maïmon	121
3.3.1. El jardín de los senderos que se bifurcan	121
3.3.2. La distancia crítica entre intuición y concepto. Génesis <i>versus</i> condicionamiento en S. Maïmon	126
3.4. El método de dramatización (la pesadilla de la línea recta o la nueva lógica trascendental)	129
3.5. El empirismo (trascendental)	133

4. Neutralización y génesis. La grieta del pensamiento o el pensamiento sin imagen	138
4.1. La ilusión trascendental y las antinomias de la representación	144
4.2. <i>Cogito</i> para un yo disuelto... La concepción kantiana del tiempo	148
4.3. Cómo es posible no calcar lo trascendental de lo empírico: el tiempo, la grieta y el inconsciente diferencial	153
4.4. Del sujeto trascendental al tiempo	155
4.5. Del yo fisurado al instinto de muerte: más allá del principio del placer	156
4.6. El fulgor de un instante: la teoría de lo sublime	158
4.7. La literatura y la grieta	162
4.7.1. La vitrina de los monstruos	164
4.7.1.1. El plato roto o el fin del hombre: sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento	166
4.7.1.2. Artaud y Rivière, Kant y Descartes	169
4.8. Del Yo fisurado a la Fisura. Hacia la <i>Lógica del sentido</i>	171
5. El campo trascendental sin sujeto	172
5.1. De la profundidad a la superficie	173
5.2. Singularidades preindividuales e individuaciones impersonales	175
5.3. El germen del Cuerpo sin Órganos	182
DEL LADO DE ALLÁ	186
Capítulo III: La ciencia de lo real	188
1. Del Otro como lugar trascendental al «No hay Otro del Otro»	189
1.1. Verdad sin comienzo: el otro y el Otro	189
1.2. Paréntesis: Lacan y la (anti)filosofía, pasando por el <i>cogito</i> y la locura	191
1.3. Verdad sin figura. No hay Otro del Otro	195
1.4. La crónica de una desaparición	197
2. La Cosa y el objeto <i>a</i> (<i>SVII</i>) (<i>SX</i>)	199
2.1. ... Pero en el vacío hay algo: apuntes para una nueva estética trascendental	201
2.2. Por qué el objeto <i>a</i> no es un nómeno	208
2.3. La topología (o por qué queda subvertida la división crítica entre Analítica, Estética y Dialéctica)	209
2.4. El aire de familia entre la sublimación en Lacan y la experiencia de lo sublime en Kant	212
2.5. El objeto <i>a</i> como esquema	218
3. De la lógica del significante a la lógica de lo real: de la ley a la causa (Hacia el <i>SXI</i>)	221
3.1. El objeto <i>a</i> como objeto-causa del deseo (<i>SX</i>)	222
3.2. Entre la causa y el efecto	225
3.3. Causa, azar y repetición (<i>tyché</i> y <i>automaton</i>)	230
3.4. La pulsión de muerte	232
3.5. La falta (y el exceso)	234
4. La dialéctica trascendental de la relación entre los sexos (<i>SXX</i>)	238
4.1. El imposible negocio redondo	241
4.2. «Suerte que ha fracasado, que nada ha empezado, nunca hubo nada más que nunca y nada, es una verdadera suerte, nada nunca»	243
4.2.1. Las fórmulas de la sexuación	245
4.2.2. El mito del enigma de la feminidad: «Da igual. Prueba otra vez. Fracasa otra vez...»	250
4.3. La dialéctica trascendental de la relación sexual	253
4.4. ...Pero fracasa mejor: la dimensión política de las fórmulas de la sexuación	257

4.5. Contingencia y necesidad	263
5. Figuras del afuera desde una perspectiva trascendental	264
Capítulo IV: Del sujeto a la práctica	266
1. <i>El Anti-Edipo</i> : Del pensamiento sin Imagen al deseo sin Edipo, la sociedad sin Estado y el Cuerpo sin Órganos	267
1.1. La ambigüedad del psicoanálisis	268
1.2. Psiquiatría materialista y esquizoanálisis	274
1.3. Crítica de la razón pura en el orden del inconsciente	278
1.3.1. El “más allá” de la crítica	284
1.3.1.1. Lacan como aliado	289
1.3.1.2. El proceso de desterritorialización y el problema del Afuera: más allá de la falsa alternativa	293
1.4. La sociedad sin Estado	295
1.4.1. El inconsciente huérfano	298
1.5. Instinto, experiencia y modelo. La grieta, la muerte y el cuerpo sin órganos en <i>El Anti-Edipo</i>	299
1.5.1. Cosas que pasan sobre el cuerpo sin órganos	306
1.5.2. ... Y la locura	308
2. <i>Mil mesetas</i> y el problema del Afuera	309
2.1. De <i>El Anti-Edipo</i> a <i>Mil mesetas</i> , pasando por <i>Lógica del sentido</i>	309
2.1.1. La lógica del sentido fuera de sus goznes: la noción de agenciamiento	313
2.2. La crítica es política: los postulados de la lingüística	317
2.3. Las nuevas figuras de la fuga (y el arte de la prudencia como nueva ciencia de los límites)	328
2.3.1. Geofilosofía: pensar en términos de líneas, mapas, tierras y territorios	333
2.3.2. Aparato de Estado y Máquina de Guerra	337
2.3.3. Gris sobre gris o los devenires del secreto. Más allá de lo empírico y lo trascendental, del contenido y la forma	344
3. El empirismo trascendental veinte años después: la odisea filosófica	354
3.1. El caos y el plano de inmanencia. Reverso del reverso, Afuera del Afuera	355
3.2. La inmanencia, una vida	361
DE LOS DOS LADOS	364
Capítulo V: El enfoque trascendental como punto de encuentro. Más acá y más allá de las condiciones	366
1. El encuentro fallido entre Deleuze y Lacan	366
1.1. Diario de un desencuentro	367
1.2. Antes del anti-. Superficies y acontecimientos	370
1.3. Esquizofrenizar a Lacan. El salto a las profundidades de lo real	371
1.4. Lacanizar a Deleuze y Guattari: cómo funcionan los nudos	375
2. Los vértices del planteamiento trascendental de Deleuze y Lacan o cómo se reconoce el trascendentalismo	378
2.1. Determinación de unas condiciones	380
2.1.1. <i>A priori</i> y universalidad	388
2.2. Teoría de la experiencia	393
2.3. La crítica	398
2.3.1. La dislocación, la disimetría y la distancia crítica	403
2.4. La doctrina de las facultades y la concepción del sujeto	405
2.4.1. El esquematismo	410
2.5. Más allá de la experiencia	412

La structure et son envers. Une philosophie transcendantale chez Gilles Deleuze et Jacques Lacan	418
1. Qu'est-ce que le transcendantal ?	419
2. Résonance de deux séries divergentes : Deleuze et Lacan comme penseurs transcendants	421
3. L'approche transcendantale comme point de rencontre. En deçà et au-delà des conditions	422
3.1. La rencontre manquée entre Deleuze et Lacan.....	422
3.1.1. Avant l'anti-. Surfaces et événements	424
3.1.2. Schizophréniser Lacan. Le saut vers les profondeurs du réel.....	424
3.1.3. Lacaniser Deleuze et Guattari : comment fonctionnent les nœuds	427
3.2. Les critères de l'approche transcendantale chez Deleuze et Lacan, ou à quoi reconnaît-on le transcendantalisme ?.....	428
3.2.1. Détermination des conditions	430
3.2.1.1. <i>A priori</i> et universalité.....	435
3.2.2. Une théorie de l'expérience.....	437
3.2.3. La critique.....	440
3.2.3.1 La dislocation, la dissymétrie et la distance critique	443
3.2.4. La doctrine des facultés et la conception du sujet	445
3.2.4.1 Le schématisme	448
3.2.5. Au-delà de l'expérience.....	450
Bibliografía	456

Listado de abreviaturas de las obras de Gilles Deleuze, Jacques Lacan e Immanuel Kant citadas

GILLES DELEUZE:

Empirisme et subjectivité: ES
Nietzsche et la philosophie: NPh
Proust et les signes: PS
Le Bergsonisme: B
Présentation de Sacher-Masoch: SM
Différence et répétition: DR
Spinoza et le problème de l'expression: SPE
Logique du sens: LS
Dialogues: D
Francis Bacon : Logique de la sensation: FBLS
Foucault: F
Spinoza. Philosophie pratique: SPP
Le Pli: Leibniz et le Baroque: PLB
Pourparlers: PP
Critique et clinique: CC
L'île déserte et autres textes: ID
Deux régimes de fous et autres textes: DRF
Cursos en la Universidad de Vincennes: Vincennes + fecha de la clase

GILLES DELEUZE Y FELIX GUATTARI:

L'Anti-Œdipe: AE
Kafka. Pour une littérature mineure: K
Mille Plateaux: MP
Qu'est-ce que la philosophie ?: QPh

JACQUES LACAN:

Écrits : E
Autres Écrits : AES

* Dado que no todos los seminarios de Lacan han sido a fecha de hoy publicados, a fin de mantener unificadas las referencias bibliográficas a su enseñanza hemos decidido citar por la fecha de las clases.

Le Séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud: SI + fecha de la clase
Le Séminaire, livre II : Le moi dans la théorie et dans la technique psychanalytique: SII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre III : Les psychoses: SIII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre IV : La relation d'objet: SIV + fecha de la clase

Le Séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient: SV + fecha de la clase
Le Séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation: SVI + fecha de la clase
Le Séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse: SVII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre VIII : Le transfert: SVIII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre IX : L'identification: SIX + fecha de la clase
Le Séminaire, livre X : L'angoisse: SX + fecha de la clase
Les noms du père : NDP + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: SXI + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XII : Problèmes cruciaux pour la psychanalyse: SXII + fecha de la clase.
Le Séminaire, livre XIV : La logique du fantasme: SXIV + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre: SXVI + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse: SXVII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XX : Encore: SXX + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XXII: R.S.I.: SXXII + fecha de la clase
Le Séminaire, livre XXIII : Le sinthome: SXXIII + fecha de la clase

IMMANUEL KANT:

Kritik der reinen Vernunft: KrV + página de la primera y de la segunda edición
Kritik der praktischen Vernunft: KpV + página de la edición de la Akademie der Wissenschaften.
Kritik der Urteilskraft: KU + parágrafo

* El resto de obras de Kant se citarán por el método habitual, es decir, a pie de página.

Introducción. La importancia del posicionamiento trascendental: una cuestión de derecho

La investigación que aquí arranca nace de la constatación de una paradoja y de la necesidad de esclarecer su(s) sentido(s). La filosofía de la segunda mitad del siglo XX francés experimentó un vivo interés por la exploración de las posibilidades que el intento de pensar de otro modo –*penser autrement*–, pensar lo nuevo o pensar la diferencia podía inaugurar; la atención se desplazó explícitamente de lo universal a lo singular, de lo eterno a lo por venir, del descubrimiento a la creación. Y simultáneamente, compartiendo no sólo un segmento temporal sino también una misma inquietud y un mismo objetivo, la mirada se vuelve hacia la investigación trascendental. La pregunta surge automáticamente: ¿por qué en el momento en que el pensamiento busca examinar la singularidad, la diferencia en sí misma –y no ya sometida a la identidad–, el acontecimiento o lo irrepetible, los pensadores recuperan y reivindican la esfera de lo trascendental, que de entrada parece pertenecer al campo de lo universal y lo general? ¿No es acaso paradójica la tentativa de indagar acerca de las condiciones de posibilidad de lo singular o, más aún, de lo azaroso, de la *tyché*, de lo que se hurta a la ley?

En las páginas que siguen trataremos de rastrear los efectos de esta paradoja en el trabajo de dos pensadores en concreto, Gilles Deleuze y Jacques Lacan; nuestro propósito es detectar en el itinerario conceptual que sus respectivas obras trazan la clave para comprender qué significa *trascendental* y qué función cumple en la particular tarea de pensar de otro modo. Si bien son numerosas las diferencias y notable la distancia que los separa, tanto Deleuze como Lacan definen en dos tiempos –disociados por una cesura invisible– la misión de la investigación trascendental. En un primer momento, ambos se consagran a analizar las condiciones de *lo pensable en general*, detallan la labor de una propedéutica que, a partir de la descripción de lo que sostiene y constituye un determinado modo de ser y de pensar, inauguraría la posibilidad de devenir otro y pensar de otro modo al dejar señaladas las líneas de resistencia y mutación. En un segundo momento, el foco de atención se traslada del interior de la esfera de las condiciones al *exterior*, y las condiciones mismas se convierten más en un obstáculo que en un elemento posibilitador. En Lacan, esta transformación se ha denominado con frecuencia «giro a lo real», un giro que si tiene lugar también en la obra de Deleuze es como resultado de un distanciamiento con respecto al psicoanálisis –o, más en concreto, con respecto al imperio de lo simbólico y el significante– propiciado por la inquietud de encontrar una confrontación directa, sin mediaciones, con lo real y su producción.

La cesura invisible que conduce de un momento al otro es la que va a determinar *el destino singular de lo trascendental*: a pesar de que no hay ni puede haber, si no se quiere incurrir en contradicción, condiciones de posibilidad previamente dadas para los acontecimientos nuevos, diferentes, azarosos, sí cabe intentar *suprimir* las condiciones que impiden su emergencia. Es decir, el fin último de lo trascendental es su propia *desaparición* o neutralización. Lo que en el primer momento parecía presentarse como la sede de cualquier contenido posible, como el administrador de la forma general de lo pensable y experimentable, se revela, ya implícitamente desde el principio, pero de modo explícito después del giro, como un *vacío*. La cesura en realidad no introduce un corte epistemológico u ontológico entre las dos concepciones de la frontera –la que la contempla desde dentro y la que la explora desde afuera–, sino que, puesto que el vacío hace acto de presencia para demostrar que ya estuvo allí desde siempre, queda patente que los dos momentos se extienden en una continuidad temporal y ontológica. Y sin

embargo, lo trascendental, incluso si se vuelve un espacio vacío, nunca termina de desaparecer.

1. *Qué es lo trascendental*

En su prólogo a *Kant et la fin de la métaphysique*, Gérard Lebrun comienza por señalar que el pensamiento de Kant no constituye tanto una doctrina —no describe esencias— cuanto una *problemática*, es decir, que la filosofía trascendental, más que extender los conocimientos o descubrir tierras incógnitas, modifica para siempre la manera de plantear los problemas¹. El modo como Lebrun presenta la Crítica es uno de los numerosos testimonios que dejan constancia de la filiación del pensamiento francés con Kant: «no nos aporta otra verdad; nos enseña a pensar de otro modo [*penser autrement*]]². En los mismos términos se expresó Deleuze ya en *Diferencia y repetición*: «Sea el ejemplo de Kant: de todos los filósofos, es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Él es el análogo de un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo» (DR 176). Estaba, pues, claro que la reflexión en torno a la categoría de problemática que volvía a reivindicarse en la década de los sesenta era deudora del trabajo kantiano: «Más que ningún otro, sin embargo, Kant reclamaba que la prueba de lo verdadero y de lo falso fuese llevada a los problemas y las preguntas; incluso era así como definía la Crítica. Su profunda teoría de la Idea, como problematizante y problemática, le permitía reencontrar la verdadera fuente de la dialéctica» (DR 209).

Para entender el alcance de la proclama que Deleuze pronunció en sus cursos en Vincennes, «todos somos kantianos» (Vincennes 14/03/1978), es preciso abundar en lo que ya puso de manifiesto Lebrun, esto es, en la alianza entre pensar de otro modo y el proyecto de Kant. Si la preocupación por el estatuto de los problemas pasaba a la primera fila de la consideración teórica era porque sólo revisando la forma como se habían planteado las cuestiones hasta ese momento se haría posible abrir paso a lo diferente, o siquiera a pensar lo mismo de manera distinta. Althusser, por ejemplo, proponía un método para eliminar los obstáculos epistemológicos que impedían plantear los problemas reales, y advertía que la visibilidad de un problema no depende simplemente de abrir o cerrar los ojos para identificarlo, sino de que uno conquiste, constituya y se posicione en un campo teórico determinado³. La problemática no era una *Weltanschauung*, no era un «qué», la esencia del pensamiento de un individuo o una época que pudiera abstraerse de un conjunto de manifestaciones culturales; no era un contenido, sino las condiciones trascendentales de ese contenido, lo que hacía que deviniera pensable y manipulable. En definitiva, la importancia de recuperar la esfera de lo trascendental pasaba por hacer explícita la problemática como matriz donde se ordenan los conceptos, se formulan las preguntas y se plantean los problemas, como dispositivo teórico de presencias pero también de ausencias, que tanto permitiría como impediría pensar algo.

El planteamiento trascendental conlleva, por tanto, el diseño de un método y la apertura y delimitación de un ámbito de estudio cuyo abordaje, si bien no amplía *esencialmente* el conocimiento —de objetos—, sí ensancha *críticamente* su campo visual —vuelve visible la génesis de los objetos—, a saber: el territorio de las condiciones de

¹ G. Lébrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 12.

² *Ibidem*, p. 13.

³ Vid. L. Althusser, “La querelle de l’humanisme”, en *Écrits Philosophiques et Politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997.

posibilidad –del conocimiento, de la experiencia, del sujeto o del objeto, del deseo, etc.–. Esta extensión del horizonte de visibilidad constituye una superficie de inscripción común para todos aquellos pensadores que, después de la Modernidad, decidieron dar un paso atrás, proyectaron trazar la genealogía y descubrir los dispositivos genéticos de todo lo que hasta ese momento se había dado por sabido y supuesto, por un *factum* que no requeriría justificación ulterior.

El número tres con el que emparentaba Deleuze al estructuralismo como uno de sus rasgos distintivos⁴ bien podría empuñarse como criterio para reconocer el kantismo, en la medida en que Kant descubre un tercer orden –el orden de lo trascendental– que no se inserta inocuamente entre dos esferas previas, sino que subvierte sus relaciones y torna obsoletas las características que usualmente les eran atribuidas:

Estamos acostumbrados, casi condicionados, a una cierta distinción o correlación entre lo real y lo imaginario. Todo nuestro pensamiento mantiene un juego dialéctico entre estas dos nociones. Incluso cuando la filosofía clásica habla de la inteligencia o del entendimiento puros, se trata aún de una facultad definida por su aptitud para captar lo real en su fondo, lo real “en verdad”, lo real tal cual es, por oposición pero también por relación a los poderes de la imaginación [...]. Sin embargo, el primer criterio del estructuralismo es el descubrimiento y el reconocimiento de un tercer orden, de un tercer reino: el de lo simbólico. Es el rechazo de confundir lo simbólico con lo imaginario, así como con lo real, lo que constituye la primera dimensión del estructuralismo (ID 239-240).

El registro de lo trascendental deshilvana las costuras tradicionales entre sujeto y objeto, entre pensar y ser, entre imaginación y realidad o entre apariencia y esencia para remontarse un paso más atrás a la pregunta: “¿Cómo es posible la experiencia?”. El gran problema del dualismo se resuelve no ya tendiendo un puente mediador y conciliador, sino retrotrayéndose a una perspectiva constituyente, al punto de vista de la condición, que descubre que lo que antes era origen o principio no es más que el producto de una génesis o construcción. Hay algo pre-objetivo, hay algo pre-subjetivo, y no es un mero delirio de la razón o una idea trascendente que nada tiene que ver con la experiencia; antes bien, se trata de aquello que *a priori* rebasa toda experiencia particular, pero precisamente porque es lo que hace posible *cualquier* experiencia. Lo ontológico y lo epistemológico traban una alianza en virtud de la cual el uno se desvanece sin el otro; ser y pensar dejan así de ser compartimentos estancos pero isomorfos, afines o correspondientes por naturaleza, para reescribirse conforme a su inscripción en lo trascendental. Y el ámbito de los juicios cognoscitivos también se modifica para albergar un número tres, los juicios sintéticos *a priori*, que superan el simple racionalismo y el simple empirismo de los juicios analíticos *a priori* y los juicios sintéticos *a posteriori*. La filosofía crítica de Kant arroja, pues, luz sobre un espacio hasta ese momento eclipsado por la centralidad de las esencias y el desprecio de las apariencias, por las dicotomías razón/empiria, y desplaza la pregunta acerca del “Qué es” con una pregunta ontológicamente más radical: “¿Cómo es posible?”.

Es precisamente esta radicalidad que impregna el *ethos* kantiano lo que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX⁵ va a rescatar y reavivar como imperativa. Si la Modernidad, como sostiene Deleuze en el prefacio a *Diferencia y repetición*, se define por la quiebra de la representación, la pérdida de las identidades y

⁴ “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, en F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973. Recogido en ID, pp. 238-269.

⁵ Nuestro trabajo pretende concentrarse en las figuras de Gilles Deleuze y Jacques Lacan, pero son numerosas las referencias de otros autores del llamado postestructuralismo francés a la noción kantiana de trascendental –*cfr.* Derrida, Foucault, etc.–.

el descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico⁶, entonces la filosofía crítica constituye uno de los primeros hitos del pensamiento moderno así entendido, en tanto que desbarata la correspondencia representacional y abre la caja de pandora de las “fuerzas” trascendentales. Más que como una doctrina cerrada, el kantismo es considerado como un proceso, como un método, cuya principal aportación se convierte en un punto de no retorno del pensamiento, a saber: la transformación de la aneja dupla esencia/apariencia en la combinación de lo que aparece –liberado ya de toda connotación negativa de ilusión o espejismo– y sus condiciones de aparición o, como propondrá Deleuze en su actualización de esta enmienda, lo que aparece y el sentido de lo que aparece (Vincennes 14/03/1978).

Ese proceso o método que se pretende integrar a la filosofía como su propio esqueleto incluye la tarea de llevar la discusión filosófica al plano del derecho⁷, el propósito de hacer de la filosofía algo más que opinión o *doxa* acerca de cuestiones de hecho –y ello justamente gracias al desvelamiento de las condiciones trascendentales–. En la “Historia de la razón pura” de su primera *Crítica*, Kant narra las desventuras de una desorientada metafísica cuyos constantes palos de ciego dogmáticos anegaron a la razón humana en el escepticismo. Los pretendidos discursos acerca de esencias, que circulaban como genuinos discursos fundados *de iure*, no han sido más que delirios (*Schwärmereien*), es decir, exposiciones de ideas que están más allá de la experiencia y que nada tienen que ver con ella. Sin embargo, el hallazgo de lo trascendental y de los juicios sintéticos *a priori* ha permitido situarse en la frontera de la experiencia, en ese umbral donde se vislumbran los elementos que contribuyen a la construcción de lo que experimentamos e incluso de quienes experimentamos, para volver de nuevo la vista a lo que antes se consideraba como dado, *datum*, dato primero, y descubrir que son hechos germinados a partir de un derecho específico. «El prodigioso dominio de lo trascendental», como lo denomina Deleuze, no es algo que se halle en otro mundo, en una transcendencia a-empírica; en todo caso, su alteridad remite a un horizonte constituyente, a una «montaña o subterráneo de este mundo» (*DR* 176). El tercer dominio está en este mundo, es aquello por lo cual este mundo es un mundo, y no se encarna en ningún *deus ex machina*. La crítica desvela los mecanismos del condicionamiento de *este* mundo, de *esta* experiencia, como los únicos que es posible tener.

La actualización francesa del proyecto trascendental va a sostenerse también sobre la noción de *límite*, pero no ya para vetar teóricamente a lo que yace más allá de la experiencia y tampoco se aplica a ésta, sino para indagar acerca de *otras* experiencias, *otras* aplicaciones. Así, Deleuze, que realiza su particular historia de la razón, caracteriza el delirio filosófico o la ilusión trascendental de la filosofía no tanto como el rebasamiento de los límites –rebasmiento que en su filosofía va a cobrar un cariz positivo– cuanto como la tentativa constante de elevar subrepticamente cuestiones de hecho a principios de derecho, como la estratagema de calcar lo trascendental sobre la silueta de lo empírico (*DR* 176).

Ciertamente, la importancia del número tres permite, sin forzar demasiado la analogía, emparentar a Kant con el programa estructuralista. Los objetos y sujetos con que se relaciona cada individuo en su experiencia particular están necesariamente informados por una serie de condiciones que constituyen a esos objetos, sujetos y

⁶ *DR*, p. 1: «El primado de la identidad, como quiera que se conciba, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace de la quiebra de la representación, así como de la pérdida de las identidades, y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico».

⁷ Para esta cuestión, *vid.* capítulo III, “L’image de la pensée”, de *DR*.

relaciones. En el acontecimiento por el cual algo se da, no hay sólo lo dado y quien lo percibe, sino también la constitución tanto del darse cuanto del percibir, es decir, un conjunto de condiciones que hacen de la experiencia posible el número tres donde se ponen en relación lo *a priori* y lo *a posteriori*⁸. En Kant, espacio y tiempo son las formas puras de la intuición, las representaciones o estructuras *a priori* de la sensibilidad bajo las cuales se tiene siempre, sin excepción, toda percepción –relaciones de coexistencia, simultaneidad, contigüidad, sucesión–; y las categorías son las formas puras del entendimiento, las estructuras lógicas que hacen posible tener un pensamiento. El espacio sería la forma pura de la exterioridad, mientras que el tiempo sería la única forma pura de la interioridad. No obstante, el estructuralismo, en tanto que se postula como una topología trascendental (*ID* 244), hace del espacio un criterio esencial no sólo para la constitución de los objetos externos, sino también para la determinación y textura de los sujetos. La subjetividad no se confecciona ya en el fuero interno de la conciencia, sino en las posiciones estructurales respectivas que van ocupando los individuos en el tablero de juego y en las relaciones diferenciales que establecen con los demás participantes subjetivos y objetivos. La profundidad y la intimidad del yo –o del inconsciente– es sustituida por la espacialidad de sus relaciones. En cuanto a los conceptos puros del entendimiento, la lógica trascendental estructuralista deja vacía la sección de un inventario de categorías para reivindicar como único elemento *a priori* las relaciones diferenciales y, en general, la diferencia –de modo que en la topología se condensan y funden la estética y la analítica trascendentales del estructuralismo–.

Ahora bien, en Kant continúa vigente el problema de la síntesis, pervive un cierto dualismo incómodo que impide ver con claridad cómo es posible la actividad sintética. La desconocida raíz común que vendría a hermanar intuición y concepto, los esquemas como intermediarios de una difícil transacción, la problemática relación entre el yo empírico y el yo trascendental inducen la sospecha de que el número tres no ha sido introducido con tanta radicalidad como se debiera. El tres pronto escora tendenciosamente hacia el dos y se inserta en uno de los términos de la pareja inicial, y el sujeto –ciertamente trascendental– termina por ser el depositario de las prerrogativas constituyentes. Pareciera como si aún no se hubiese remontado lo suficiente la escalada hacia lo trascendental, pues todavía persiste un binarismo que impide resolver el problema. En estas coordenadas, Deleuze, entre otros, vuelve la mirada a un escrito que será fundamental para el momento: *La transcendencia del ego* de Jean-Paul Sartre. Con Sartre, «el campo trascendental se hace impersonal, o, si se lo prefiere, “prepersonal”, sin yo»⁹. En esta línea, Lévi-Strauss acogerá sin reticencias el rótulo con que Paul Ricoeur tituló su antropología: «kantismo sin sujeto trascendental»¹⁰. El tres ha de ser verdaderamente tercero, esto es, condición tanto del sujeto cuanto del objeto, condición que dé lugar a un co-nacimiento en lugar de preservar una jerarquía temporal. El nuevo campo trascendental sin sujeto será la fuente de las condiciones de emergencia de toda subjetividad, que pasa a ser efecto más que origen; será afirmado como esencialmente pre-individual, impersonal, a-conceptual (*LS* 67). A partir de estas primeras revisiones, el orden simbólico de lo trascendental se irá perfilando como un *a priori sui generis*, como una condición, sí, pero ya no más amplia que lo condicionado, sino dispuesta a participar ella también de ese nacimiento simultáneo.

⁸ «Una vez concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos». *KrV*, A 155/B 194.

⁹ J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992, p. 19.

¹⁰ P. Ricoeur, “Structure et herméneutique”, en *Esprit*, 322, nov. 1963, pp. 596-628.

Antes de profundizar en las formulaciones particulares que Deleuze y Lacan, cada uno por su lado, urdirán a partir de su inscripción en el registro de la filosofía trascendental, será de utilidad aportar unos criterios mínimos para comprender qué quiere decirse con trascendental. Cuando Jean-Claude Milner vincula el pensamiento lacaniano con el proyecto filosófico de Kant¹¹, retrocede inmediatamente al significado medieval de la palabra “trascendental”, aunque es bien sabido que el prisma kantiano aporta un sentido sensiblemente diferente. Comencemos, pues, por abordar sucintamente el contenido de los *transcendentia* escolásticos.

Ya Aristóteles, en su *Metafísica* (Libro IV, 2), habla de los diferentes modos del ser —«El ser en tanto que ser tiene ciertos modos particulares, y estos modos son objeto de las investigaciones del filósofo»; «Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos»—, pero añade rápidamente que la esencia «es anterior a estos modos», es decir, que los modos no tienen papel constituyente alguno, sino que son un catálogo de propiedades que se desprenden —e incluso que son convertibles con— del ser en tanto que ser. A partir de la doctrina aristotélica, los filósofos escolásticos acuñaron el término “*Transcendentia*” para denominar a las propiedades del ente que trascienden cualesquiera entes y propiedades particulares. Una disciplina que se ocupase de tales propiedades no versaría acerca de una realidad determinada, sino acerca de toda realidad posible, de la realidad en tanto que realidad. Los modos comunes del ente o atributos de la realidad comunes a todos los entes no son, pues, una realidad, sino el modo de ser de cualquier realidad.

La doctrina de los trascendentales más conocida es la desarrollada por Tomás de Aquino, cuya lista de propiedades trascendentales, convertibles todas ellas con el ente por no ser en verdad una realidad distinta de él, se resume en la tríada *unum, verum et bonum*¹². Si se entiende que estos modos del ser abarcan la totalidad de lo real y nada escapa a ellos, y si además la esencia del ser se postula como algo lógicamente anterior, son claras las diferencias con el planteamiento kantiano, pues si bien para Kant las formas puras del conocimiento son la condición de toda experiencia posible, no agotan sin embargo la totalidad de lo real; más allá de esa experiencia, y vedado por tanto para el conocimiento humano, se extiende una *x* de la que no cabe hablar y a la que Kant denomina, por oposición a los fenómenos de la experiencia, *noúmenos*. Y es justamente la exposición de lo trascendental como informador y constituyente —no simplemente como una propiedad intrínseca— de la realidad que aprehenden los sujetos humanos lo que introduce esta escisión irreparable entre lo que sea el mundo en sí mismo y lo que es el mundo dado bajo unas condiciones de donación. Son, por ende, las propias condiciones las que no sólo hacen posible el adentro, sino también su afuera.

Así, pues, los trascendentales no pueden ser bajo el prisma kantiano posteriores a la esencia, sino aquello que la precede y la hace posible. La totalidad omniabarcante que representaban los trascendentales en la Edad Media se torna una modesta totalidad de la experiencia posible en Kant, rodeada por un afuera del que es imposible hablar más que metafóricamente, es decir, subsumiéndolo espuriamente bajo unas categorías cuyo uso no es legítimo sino para los objetos de experiencia. En verdad, ésta será una de las perspectivas que más atractiva resulta a Deleuze y a Lacan, pues el primero no deja jamás de apelar a un afuera absoluto como aquello que violenta al no-pensamiento y lo

¹¹ J. C. Milner, *L'Œuvre Claire: Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995; y “Lacan et la science moderne”, en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.

¹² Tomás de Aquino, *De Veritate* I, 1.

fuerza a pensar, y el segundo irá otorgando progresivamente una mayor importancia a la categoría de lo real –que no se confunde con la realidad– o lo imposible de simbolizar.

Empero, si acudimos a la lectura que ofrece Jean-Claude Milner de la doctrina de los trascendentales de Alberto Magno y Tomás de Aquino, es posible hallar los gérmenes de una genuina postura trascendental. Los *transcendentia* serían los predicados o propiedades que hacen que un objeto devenga pensable o, en otros términos, lo que hace posible que haya una realidad –es decir, se trata de algo anterior a los entes–. Lo que en principio podría concebirse como un simple atributo, una cualidad o propiedad que no hace posible sino que meramente acompaña siempre a todo ente, ahora cabe entenderlo como un elemento genético, productivo, configurador de la realidad y de la experiencia. Aunque en la Edad Media aún no recae el acento sobre el proceso de constitución de la experiencia y de la naturaleza –las condiciones de posibilidad *a priori*–, a partir de sus postulados sí se alcanza a vislumbrar que lo que trasciende a todo ente particular no sólo es algo que se aplica al ente en general o que lo califica, sino que además lo precede y lo hace posible. No es el modo lo que procede del ente, sino el ente del modo, en tanto que el modo es aquello por lo cual un ente es ente y es pensable como tal.

Las propiedades trascendentales serían aquellas que convienen a todo objeto en general, frente a las propiedades ordinarias, que se predicán tan sólo de un subconjunto de objetos y que se definen precisamente por su aptitud para diferenciar una colección de objetos con respecto de otra –a saber: la colección de objetos que poseen la propiedad *p* frente a los que no la poseen–. Sin embargo, las propiedades trascendentales también marcan una diferencia: la diferencia entre lo pensable y lo impensable. En este sentido, Milner define la estrategia trascendental como el acto de despojar a un objeto de sus propiedades¹³, hacerlo de la manera más sistemática posible, y descubrir que justo antes de que deje de ser pensable, el objeto revela no estar ni totalmente vacío ni carecer por completo de estructura. Las propiedades residuales no pueden ser más que las que son, pues si fuesen otras, el objeto dejaría de ser pensable; no se ven afectadas por lo diverso, puesto que se obtienen por eliminación de lo diverso. Pero al permitir comprender ese mínimo por medio del cual un objeto es pensable, permiten también comprender en qué lo diverso es pensable. Milner vinculará esta idea de lo trascendental con la teoría lacaniana del significante, que también despoja sistemáticamente a un objeto –el significante– de sus propiedades contingentes para retener sus propiedades trascendentales. Las propiedades de cualquier significante, como veremos, son especificables *a priori* e incluso formalizables por medio de la lógica. El significante es, para Lacan, aquello sin lo cual nada se distingue, de forma que sus propiedades son las de lo distinguible en cuanto tal. En la interpretación de Milner, Lacan habría dado un paso más allá en la escala trascendental para remontarse a las condiciones de posibilidad de las condiciones de posibilidad escolásticas –*verum, unum, bonum*–. La teoría del significante sería, pues, trascendental en un sentido radical, trascendental por excelencia, al recalcar el punto de vista de la génesis y descubrir lo pretendidamente originario como derivado. Esto mismo lo advierte Bertrand Ogilvie:

En el campo de las condiciones de posibilidad de la representación, en este campo trascendental, Lacan abre una perspectiva en abismo, una perspectiva trascendental «al cuadrado», que plantea la cuestión de la condición de posibilidad de las condiciones de posibilidad. Esta condición es el inconsciente como «causa» y como «real», a condición de comprender que se trata de un real no real, o «no realizado», para

¹³ J. C. Milner, *L'Œuvre Claire*, p. 108.

el cual en síntesis faltan las palabras, pues es lo que falta, y no sólo a la palabra, y que [Lacan] termina por designar como lo que no se puede conocer más que por sus efectos¹⁴.

Antes de pasar a inspeccionar pormenorizadamente la estrategia trascendental del pensamiento lacaniano, examinemos qué entiende Kant por trascendental y qué cuestiones vinculadas a este concepto habríamos de detectar en el discurso de Lacan y de Deleuze para dar legitimidad a nuestra hipótesis de trabajo.

La primera definición que brinda la *Crítica de la razón pura* es la siguiente: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (*KrV* A 11/B 25). En la “Analítica de los principios” se añade lo siguiente: «Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia» (*KrV* A 146/B 185). Una nota de los *Prolegómenos* aclara el vínculo esencial de lo trascendental con la experiencia: «Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra trascendental, cuyo significado, tantas veces indicado por mí, no fue comprendido ni una sola vez por el crítico (tan fugazmente lo ha examinado todo), no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico»¹⁵. Asimismo, trascendental es el apellido de la crítica en la empresa kantiana: «nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sin sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*» (*KrV* B 25).

Por otra parte, como señalábamos más arriba, el conjunto de las condiciones de posibilidad se ubica en el sujeto trascendental, y así llega Kant a afirmar: «*El entendimiento no toma sus leyes (a priori) de la Naturaleza, sino que se las prescribe a ésta*»¹⁶; «Es el entendimiento el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca todos los fenómenos bajo las leyes propias de él, y con ello ya origina *a priori*, ante todo, una experiencia (según la forma), en virtud de la cual todo lo que haya de ser conocido por experiencia está sometido necesariamente a las leyes del entendimiento»¹⁷. La revolución copernicana de la filosofía trascendental entraña que «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (*KrV* B XVIII), es decir, que el campo trascendental emerge como una especie de filtro o estructura con la que el sujeto organiza y construye sus contenidos cognoscitivos. Las leyes de la experiencia posible revelan ser las mismas leyes o condiciones *a priori* de la naturaleza y de los objetos de la experiencia¹⁸; el sujeto trascendental, o la unidad trascendental de la apercepción, hace posibles los objetos en cuanto objetos de conocimiento y de experiencia. Ciertamente, ya no hay una adecuación armónica y natural entre dos mundos paralelos, ya que la representación como copia de un objeto previo o de una cosa-en-sí deviene imposible al ponerse de manifiesto el

¹⁴ B. Ogilvie, intervención recogida en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, p. 101.

¹⁵ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Apéndice, AA IV: 374.

¹⁶ *Ibidem*, §36, AA IV: 320.

¹⁷ *Ibidem*, §38, AA IV: 322.

¹⁸ «Las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia» (*KrV* A 111).

constructivismo epistemológico¹⁹, pero el número tres que provoca esta quiebra de la representación se resguarda en el entendimiento y en la sensibilidad del sujeto, debilitándose así su eficacia²⁰.

El epígrafe “trascendental”, con independencia de cuál sea su sede, atañe al examen de la posibilidad del conocimiento, de la experiencia como algo estructurado y organizado, del mundo como un mundo ordenado, del sujeto. El conocimiento trascendental, como se ha visto, no es un conocimiento de objetos, sino de los engranajes constitutivos de éstos (*KrV* A 56/B 80); es el conocimiento acerca de cómo se constituye un conocimiento y cómo se constituye *algo* para ese conocimiento, el conocimiento de la naturaleza y condiciones de nuestra aprehensión *a priori* de objetos, el conocimiento de los factores que intervienen *a priori* en nuestro conocimiento. Como advierte Kant en la introducción a la Lógica Trascendental, el conocimiento trascendental no es simplemente conocimiento *a priori*; sólo debe llamarse trascendental «aquel [conocimiento] mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son» (*KrV* A 56/B 80).

2. Resonancia de dos series divergentes: Deleuze y Lacan como pensadores trascendentales

La heterogeneidad —e incluso, sostienen algunos, el antagonismo— de los discursos de Gilles Deleuze y Jacques Lacan no habría de ser un impedimento para vincular sus nombres y sus proyectos en una matriz crítica común. Sus obras no sólo se intersecan en el plano cronológico y en el plano espacial, no sólo comparten un mismo tiempo y un mismo lugar —la segunda mitad del siglo XX en París—, sino que respiran además —ya sea como inevitable consecuencia de lo primero, ya sea por una afinidad más profunda— el mismo «*air du temps*». Como relata Deleuze en el prefacio de su tesis doctoral, esta atmósfera del momento tenía que ver con un movimiento por el que «la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo» (*DR* 1). De la fragua de la lingüística estructural en particular y del estructuralismo en general emergieron con fuerza las nociones de relación y valor diferencial, nociones que ofrecían las primeras pistas para una concepción positiva y originaria —y ya no negativa y derivada— de la diferencia. Estas pistas se revelaban como un arma cuando menos interesante para refundar una ontología que pudiera liberarse de las constricciones substancialistas, esencialistas, correspondentistas, isomórficas y adecuacionistas. El hastío frente a una metafísica que restringía el conocimiento a descripción de lo dado —bien como la cosa en sí, bien como fenómeno— y que convertía al filósofo en un perito taxónomo instó a buscar vías de incidencia en lo real que no estuvieran ya subyugadas a modelo alguno de identidad. Se hacía preciso, pues, fracturar las identidades y poner de

¹⁹ «La experiencia es, sin ninguna duda, el primer *producto* surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles» (*KrV* A 1).

²⁰ I. Kant, *Prolegomena*, §36, AA IV: 319: «La legislación suprema de la naturaleza debe residir *en nosotros mismos*, esto es, en nuestro entendimiento, y [...] no debemos buscar las leyes universales de la misma partiendo de la naturaleza, por medio de la experiencia, sino que inversamente, debemos buscar la naturaleza, según su universal conformidad a leyes, meramente a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que yacen *en nuestra sensibilidad y en el entendimiento*» (la cursiva es nuestra). Excede con mucho el alcance de nuestro trabajo, pero quizás podría hacerse una lectura de la filosofía kantiana en clave menos subjetivista, entendiendo que el orden trascendental no es competencia exclusiva del sujeto, que el pensar en general o la experiencia en general no son tanto el pensar o la experiencia de un sujeto, por muy trascendental que sea, cuanto las condiciones puras, a-subjetivas, de todo pensamiento en general, condiciones productoras del objeto y del sujeto.

manifiesto su índole de efecto más que de causa, seguir las huellas de esa fractura para remontarse a la diferencia que, en su repetición, habría generado el efecto óptico de lo idéntico. En definitiva, se trataba de retomar la empresa kantiana para poner de manifiesto que la diferencia es el número tres, las condiciones de posibilidad, y que el conocimiento de la diferencia es un conocimiento trascendental.

Bien es cierto que, a pesar de haber inspirado este mismo aire diferencial y estructuralista, el aire no deja de ser una corriente vaga que se cuela de manera diversa en los pulmones de un filósofo que en un momento determinado se alza contra el psicoanálisis y en los de un psicoanalista que llega a enarbolar la bandera de la anti-filosofía. Sin embargo, es posible rastrear las líneas de una nueva enunciación del trascendental kantiano en el pensamiento de Deleuze y Lacan, con la precisión de que tal rastreo se ha de hacer desde el más profundo respeto a las diferencias que los separan –y que quizás por ello, por ser justamente diferencias, más bien los unen en resonancias recíprocas–.

Del mismo modo que la filosofía crítica se dejaba comprender desde la caracterización trinitaria que Deleuze ofrecía del estructuralismo, las nociones de estructura, orden simbólico, diferencia y relación revisitadas por Deleuze y Lacan en la primera etapa de sus trabajos son aptas para asumir el papel de tercer orden, un tercer orden que progresivamente se irá vaciando hasta no conservar más que el hueco de su desaparición. Sostenemos que en un primer momento son, pues, las formulaciones que de la diferencia y la relación diferencial tejen Deleuze y Lacan lo que los emparenta con la filosofía kantiana y entre sí, en tanto en cuanto estas nociones son concebidas desde una perspectiva trascendental; pero en un segundo momento, la grieta, la hiancia, el caos y lo real, es decir, la necesidad de transitar hacia un más allá de las condiciones, van a tomar la delantera en la investigación trascendental. Y para detallar las conexiones y el particular desarrollo del pensamiento de cada uno, pretendemos analizar en el último capítulo cinco vértices que pondrían de manifiesto esta filiación: (1) la exploración de las *condiciones* o fuerzas que coadyuvaran a la constitución de algo, así como la reformulación de la noción de *a priori* que ambos llevan a cabo; (2) una teoría de la *experiencia*; (3) la puesta en marcha de una *crítica*; (4) una doctrina de las *facultades* y un discurso sobre la constitución del *sujeto*; (5) una exploración de lo que se extiende *más allá de la experiencia*, es decir, de los límites de lo experimentable y de lo nouménico –que llevará a Lacan a solicitar una revisión de la estética trascendental a partir de sus conclusiones acerca de lo real, la Cosa freudiana y el objeto *a*, y que ocupará a Deleuze con una teoría del afuera y del caos–.

Como ya indicamos al comienzo, cabría decir que el planteamiento trascendental atraviesa dos etapas, ambas no obstante igualmente comprometidas con el programa crítico, en el pensamiento de Deleuze y de Lacan, según el acento recaiga sobre la elucidación de un catálogo de condiciones o sobre la reducción máxima de esas condiciones, su aproximación asintótica al cero, con objeto de concentrarse en el afuera del límite entre lo simbólico y lo real, entre el plano de inmanencia y el caos. La teoría lacaniana de los tres órdenes –real, simbólico e imaginario– es abordada durante los primeros años de sus enseñanzas desde la perspectiva de la primacía del registro simbólico, lo que lleva al psicoanalista francés a concentrarse en elaborar su teoría del signifiante –condición de posibilidad del sujeto y de su mundo–. La interpretación de Jean-Claude Milner acentúa el sesgo trascendental de esta primera etapa, aunque sostiene que el talante universal y necesario del conocimiento trascendental no deja hueco para la contingencia, acontecimiento central para el psicoanálisis, y que por ello Lacan se consagra a la topología y a los matemas. A partir de los años sesenta, y

coincidiendo con un interés creciente por el pensamiento práctico de Kant²¹, Lacan desplaza paulatinamente el acento a la dimensión de lo real. Sin embargo, a diferencia de Milner, creemos que el giro en el pensamiento de Lacan no se debe a una insuficiencia del planteamiento trascendental sino, en todo caso, a la necesidad de formular con rigor su doctrina, lejos de las capturas imaginarias, y de afinar la estética trascendental para tratar de concebir aquello que en Kant sólo podía definirse en términos negativos. Más aún: afirmamos que el programa trascendental se mantiene justamente porque tiene en cuenta la contingencia. En el caso de Deleuze, el itinerario transcurre entre sus obras en solitario y aquéllas escritas en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari. En un primer momento, materializado sobre todo en *Diferencia y repetición* y en *Lógica del sentido*, Deleuze aborda la concepción kantiana de las ideas para convertirlas en el verdadero campo trascendental, en la estructura que hace posible toda realidad, y elabora una teoría de la constitución de la subjetividad que parte de la novedosa comprensión que ofrece Kant del tiempo. Con posterioridad, la noción de estructura desaparecerá de su vocabulario para hacer hueco a términos como plano de inmanencia o caos y subrayar la producción de lo real frente a la repetición simbólica.

La filosofía deleuzeana se sitúa a sí misma bajo el rótulo de empirismo trascendental, y extrae del filósofo de Königsberg pinceladas para armar sus conceptos de inmanencia y crítica. Frente a Kant, lo que está en juego no es ya la disyuntiva entre realismo o idealismo –con Nietzsche, la apuesta relevante no se hace en la reivindicación del mundo de las apariencias sobre el mundo de las esencias–; con Kant, lo interesante son los apellidos de esos dos dioses caídos: (idealismo) trascendental y (realismo) empírico. La dimensión trascendental subraya la importancia de estudiar las condiciones, no ya calcadas sobre lo empírico y limitadas, por ende, a la mera posibilidad, sino las condiciones de lo que aún no está escrito, de lo que está por escribir: de la experiencia real. El horizonte trascendental de la filosofía deleuzeana se esboza en la noción de Idea-problema como estructura virtual de cuyas diferenciaciones se desprenden las actualizaciones. Ahora bien, no se trata de la intuición intelectual en sentido kantiano, de la pura creación del objeto en el pensamiento; frente a ésta, la dimensión empírica asegura la entrada en escena de fuerzas ajenas al pensamiento que apremian a pensar. Deleuze hablará de empirismo superior y no de empirismo simple porque estas fuerzas que impactan contra el (no) pensamiento y lo fuerzan a pensar no proceden meramente de lo sensible, sino que tienen más bien la forma de lo insensible, de lo que no puede ser (sino) sentido.

Si en *Diferencia y repetición* las Ideas pueblan el paisaje trascendental, la teoría lacaniana del significante hará equivalentes las nociones de trascendental y de orden simbólico: «lo simbólico brinda aquí una ley *a priori*, e introduce en lo real por su misma definición un modo de operación que escapa a todo lo que podríamos hacer surgir a partir de una deducción de los hechos en lo real» (*SIII* 08/02/1956)²². De las enseñanzas de Lacan se desprende una ontología escindida en tres niveles interconectados –lo simbólico, lo imaginario y lo real–, de entre los cuales lo simbólico ejerce de cimiento trascendental en la medida en que es condición de toda experiencia,

²¹ Vid. J. Lacan, “Kant avec Sade”, en *E*, pp. 765-790; y *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*.

²² Cfr. también *SV*, 20/11/1957: «[...] la crítica kantiana [...] puede interpretarse como el más profundo cuestionamiento de todo tipo de real, en la medida en que éste está sometido a las categorías *a priori* no sólo de la estética, sino también de la lógica [...]. Esto es precisamente lo que hay que retomar, por debajo y a través de dicha crítica, a partir de la acción de la palabra en esa cadena creadora en la que siempre cabe crear nuevos sentidos».

de todo conocimiento e incluso de todo ser. La dimensión trascendental se hace más explícitamente lingüística en Lacan que en Deleuze, si bien es cierto que Lacan maneja una concepción muy amplia y difusa del lenguaje. Para ambos, por otra parte, la esfera de lo trascendental es inconsciente: para Lacan no sólo el inconsciente está estructurado como un lenguaje, sino que además el lenguaje se estructura de manera inconsciente; y según Deleuze, las fuerzas que violentan al pensamiento son necesariamente involuntarias e inconscientes. El *a priori* kantiano abandona así el territorio consciente del *cogito* y el yo trascendental para trasladarse al inconsciente.

El tránsito del primer momento al segundo se produce, decíamos, atravesando una cesura invisible que se materializa en la construcción de la categoría de *límite*: el segundo momento es posible gracias a que el primero ha dibujado una frontera, ha estudiado el adentro a la vez que promovía la existencia de un *afuera*. La diferencia entre lo pensable y lo impensable que impone el recurso a las propiedades trascendentales no lleva en sí misma la decisión por uno de los dos términos: de ahí que primero la tarea consista en desgranar lo pensable, pues será después lo impensable lo que va a pasar al foco de la investigación. Más aún, esta diferenciación no impide que se produzcan trasvases entre ambas partes –como sucede ya, por ejemplo, en la experiencia kantiana de lo sublime–, que se diluya hasta cierto punto la frontera o, más exactamente, que el límite de lo pensable se desplace hasta su interior, hasta hacer de lo impensable su propio corazón. Del rebasamiento de los límites kantianos –rebasamiento que ha sido posible gracias al establecimiento kantiano de los límites– nace «un pensamiento que no se opone más al afuera de lo impensable o a lo no-pensado, sino que lo alojaría en sí, que estaría en una relación esencial con él» (ID 128).

La cesura invisible, pero estructural, será en Deleuze el concepto de grieta (*fêlure*) y en Lacan el de hiancia (*béance*), y si bien la transmutación del concepto de límite que ambos llevan a cabo subvierte por completo los postes fronterizos que Kant había establecido, ya en el corpus del filósofo alemán hay una cesura particular, un peculiar abismo (*Kluft*) que en ocasiones se manifiesta para anunciar tímidamente ese destino singular de lo trascendental abocado a su propia desaparición, a un vaciamiento que ya no tiene tanto que ver con usos legítimos de las facultades cuanto con su propio nacimiento –un nacimiento o génesis sin principio substancial, *ex nihilo*, *ex vacuum*–, y que es el único que posibilita lo nuevo, lo diferente –el juicio reflexionante, la confrontación con lo singular–. Y es que sólo a partir de ese vacío silencioso puede el pensamiento, o más bien el no-pensamiento, pensar de otro modo. Si persiste el límite es porque separa el pensamiento ordinario y el pensamiento superior, la experiencia ordinaria del reconocimiento y la experiencia superior del encuentro. El reparto entre lo empírico y lo trascendental, incluso cuando lo trascendental se ha vaciado para permitir el encuentro con el afuera absoluto, incluso si no es más que puro espacio vacío, se mantiene así paradójicamente, pero con una función bien determinada: ejercer de útil crítico contra el dogmatismo que pretenda llenar el recinto de las condiciones con situaciones *de hecho* disfrazadas de *derecho*. Si se mantiene, en definitiva, lo trascendental, es para sentar acta de su defunción y asegurarse de que no vuelve más.

DEL LADO DE ACÁ

Capítulo I: La teoría del significante y los tres registros (RSI) en J. Lacan

1. Lacan, (post)estructuralista

En la mayoría de –si no en todos– los manuales e historias del estructuralismo figura el nombre de Lacan como uno de los protagonistas del boom estructural de la segunda mitad del siglo XX francés y, en concreto, como principal responsable de la extensión de las premisas fundamentales de esta corriente al campo del psicoanálisis. Ciertamente, Lacan edifica su teoría del significante sobre los cimientos de los principios estructurales, pero lo hace en una dirección peculiar y paradójica que reintroduce en la estructura aquello que en primera instancia había sido evacuado o había quedado neutralizado: el sujeto. El estructuralismo y particularmente la disciplina pionera del movimiento, la lingüística, disolvieron la fisonomía de la subjetividad original, autónoma y activa, pero dejaban en suspenso la cuestión que no obstante habían inaugurado como nuevo campo problemático, a saber: la cuestión de la subjetividad producida, secundaria y dependiente, la cuestión del estatuto de la subjetividad “sujeta” (*assujetti*) y de sus condiciones. Lacan, por su parte, se esmera en subrayar –y este énfasis es lo que lo distancia del estructuralismo ortodoxo sin sujeto– que, pese a que el sujeto es absolutamente dependiente e, incluso, efecto de las estructuras de significación en las que se inserta, adoptar una perspectiva estructural no conduce necesariamente a una negación del sujeto:

Quisiera hacer notar que, estructuralismo o no, no se trata en ningún caso, en el campo vagamente determinado por esta etiqueta, de la negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, que es algo por completo diferente; y, en particular, en el nivel del retorno a Freud, de la dependencia del sujeto con respecto a algo verdaderamente elemental, algo que hemos intentado aislar bajo el término de “significante”²³.

Lacan, pues, acude a las estructuras para recabar herramientas que le asistan en la construcción de su teoría de la subjetividad; por tanto, la noción de estructura que maneja no es en modo alguno la canónica, y de ahí que sea a menudo considerado no tanto un estructuralista clásico cuanto uno de los pensadores que abrieron los márgenes de esta escuela y forzaron su transformación²⁴. El hecho de que conceda importancia no tanto a la cuestión de la estructura en sí misma cuanto a la adopción de un punto de vista estructural en el abordaje de un problema²⁵, es índice de que se está disponiendo al estructuralismo para integrar una transformación, para hacer recaer el acento más sobre el proceso o la práctica que sobre la entidad o el concepto –de ahí, también, que no abundan las definiciones propiamente dichas de estructura en los textos de Lacan, como sí abundan los enfoques estructurales de diversas cuestiones.

En la nota “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, redactada en 1960, Lacan reconoce que su empleo del término “estructura” es deudor de la

²³ Intervención de Lacan tras la conferencia de Foucault sobre qué es un autor. *Vid.* M. Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?”, Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, 22 de febrero de 1969. Publicado en *Littoral*, nº 9, juin 1983, pp. 3-32. La intervención de Lacan se encuentra en la p. 31.

²⁴ *Vid.* B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1993, pp. 41-44.

²⁵ «La noción de estructura merece de por sí que le prestemos atención, no para volver sobre su empleo corriente, sino sobre lo que quiere decir que se precise o se aborde un problema desde el punto de vista estructural». *SIII*, 11/04/1956.

conceptualización de Lévi-Strauss²⁶. En este texto, como ya hiciera en su *Seminario* de 1956²⁷, emplea la categoría de conjunto para referirse a la estructura con el objetivo de depurar todas las implicaciones de la totalidad, es decir, la idea de una suma de relaciones unívocas y cerradas. Frente a la totalidad, las relaciones que se establecen dentro del conjunto no son ni fijas ni terminantes, ya que sus elementos son susceptibles de encarnar todas las relaciones definibles para el sistema, esto es, no están determinados de antemano y pueden así recubrir una relación cualquiera sin verse limitados por ninguna jerarquía o vínculo *natural* (E 648). Además, en un conjunto siempre se pueden añadir elementos nuevos, mientras que una totalidad entraña el matiz de completitud. Que algo esté estructurado significa, por ende, que no se especifica más que por las relaciones concretas que establece en el conjunto, ninguna de las cuales le pertenece o cualifica por naturaleza, siendo por tanto apto para entablar una relación cualquiera definible para la estructura. Así, en el seminario de 1956 ofrece la siguiente definición: «sistema correlativo de elementos que toman su lugar sincrónica y diacrónicamente unos en relación a otros» (SIII 11/04/1956).

En la medida en que el enfoque estructural privilegia la categoría de relación frente a la de substancia e invierte de este modo la alineación tradicional, no es lícito identificar o siquiera asemejar la estructura y la forma²⁸, pues esta última opera dentro de un paradigma substancialista. La estructura no es una forma que injiere en una materia dada para constituir una substancia, sino un conjunto de relaciones recíprocas, diferenciales e interdependientes concertadas entre elementos que no adquieren un valor más que en virtud de tales relaciones. Por otra parte, la perspectiva hilemórfica es dual, mientras que Lacan circunscribe su pensamiento en un sistema ternario –real, simbólico, imaginario– donde, además, no todo es subsumible bajo el filtro de la estructura, no todo es informable por el lenguaje simbólico; lo real, como veremos más adelante, es un resto, un afuera que se resiste a ser estructurado o simbolizado. La perspectiva estructural, por consiguiente, aboca ineludiblemente a un antiesencialismo, por cuanto muestra que las identidades son un producto contingente de las estructuras y no un punto de partida, y por cuanto otorga a las relaciones diferenciales una potestad genética

²⁶ Vid. “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, en E, p. 648: «nosotros mismos hacemos del término de estructura un uso para el que nos autorizamos en Claude Lévi-Strauss».

²⁷ SIII, 11/04/1956: «La estructura es una cosa que se representa de entrada como un grupo de elementos que forman un conjunto co-variante. Nosotros no nos serviríamos de la noción de estructura si no fuera para señalar un fenómeno, algo que constituye un conjunto co-variante. No he dicho una totalidad».

²⁸ «La estructura no es la forma» (E 649). Lacan no se detiene a explicar esta afirmación que repetirá sintéticamente a lo largo de sus enseñanzas, y remite en su lugar, en una nota al pie, a su intervención en un simposio organizado por Monsieur Bastide. Lacan se refiere aquí con toda seguridad al *Colloque sur le mot Structure* organizado por Roger Bastide, que tuvo lugar en París los días 10, 11 y 12 de enero de 1959. La publicación que recoge las comunicaciones de dicho coloquio no contiene, no obstante, ninguna mención a Lacan, quien probablemente habría manifestado su desacuerdo con respecto a la propuesta de Daniel Lagache en su ponencia “Structure en psychanalyse”. Vid. R. Bastide (ed.), *Sens et usages du mot structure dans les sciences humaines et sociales*, La Hague, Mouton & Co, 1962, p. 85. Lagache sostiene allí que el empleo del término estructura en psicoanálisis tiene lugar desde dos perspectivas: una semántica y la otra personológica. Afirma que la perspectiva semántica se refiere a la distinción entre materia y forma: la materia estaría constituida por las palabras y las acciones del analizado, y la forma vendría de la mano de la interpretación del analista, que extraería la estructura subyacente y latente disfrazada en un primer momento por los contenidos y expresiones manifestadas. Para Lacan, las palabras y acciones del paciente son ya nódulos dentro de una o varias redes estructurales con independencia de la interpretación del analista, que en todo caso vendría a entablar una nueva relación dentro del sistema diferencial del individuo en cuestión. No puede aceptar, asimismo, algo así como una materia desnuda.

que desafía el contenido de la noción clásica de relación –establecida siempre entre dos sustancias previas–, categoría que Aristóteles catalogaba como la más débil²⁹.

En cuanto al estatuto ontoepistémico de la estructura, Lacan aclara, en la misma nota sobre el informe de Daniel Lagache, que no se trata de un mero modelo teórico o de un simple utillaje conceptual para interpretar la realidad que guarda una distancia insalvable con la experiencia. Constituye, antes bien, aquello que organiza la experiencia, aunque no obstante no proviene de ella, y otorga un lugar y, con ello, una identidad, al sujeto: «“la distancia a la experiencia” de la estructura se desvanece, puesto que ésta opera en ella no como modelo teórico, sino como la máquina original que pone en escena allí al sujeto» (*E* 649). La tarea de una investigación estructural consistirá en indagar el lugar de la incidencia de la estructura en nuestra experiencia, es decir, *cómo la hace posible y nos hace posibles como sujetos*.

La definición que ofrece Lacan de la estructura en sus *Escritos* es la siguiente: «los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad donde se produce» (*E* 649). En esta definición es patente la presencia de Saussure, la afiliación al modelo lingüístico y la centralidad de la noción de significante. Estructura y lenguaje van a devenir sinónimos, hasta el punto de que la célebre fórmula, «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», será considerada por el propio autor como un pleonismo. Las elaboraciones de Lacan en torno a la estructura están destinadas, pues, a servir de apoyo a su teoría del significante –y por extensión a su teoría del sujeto–. «La noción de estructura es ya por sí misma una manifestación del significante»; «interesarse por la estructura es no poder descuidar la cuestión del significante» (*SIII* 11/04/1956). Además, serán los conceptos de significante y de estructura los que para Lacan van a delimitar su campo de estudio, al ofrecer un criterio para distinguir tanto las ciencias humanas de las ciencias naturales cuanto la vida humana de la vida animal. El marinero que escribe en su cuaderno de bitácora (*SIII* 11/04/1956) es la figura que representa lo genuinamente humano, algo que no es en absoluto directamente deducible de los instintos.

El carácter protagónico y autónomo del lenguaje, herencia de las lecciones de Saussure, convive en Lacan con el estudio de la emergencia del sujeto y con el creciente interés por lo que queda afuera del símbolo. En definitiva, Lacan ejerce de gozne particular entre el estructuralismo y el post-estructuralismo, pues aunque preserva las premisas de Saussure o Lévi-Strauss, introduce a la vez una doble ruptura en el concepto de estructura: primero una grieta abre hueco al sujeto, y después otra grieta se convierte en mirilla hacia lo imposible, hacia lo que no es decible porque rebasa lo estructurado. Lo real ex-siste, como también ex-siste el sujeto, ambos en una posición descentrada con respecto a lo que se tenía hasta entonces por centro. La maniobra de Lacan no consistirá realmente en sustituir un centro por otro, sino en reivindicar a Kepler más que a Copérnico, es decir, en abolir cualquier centro y en rehabilitar la importancia del margen, de lo que a primera vista queda fuera del cuadro. Esta inquietud llevará a Lacan a ahondar cada vez más en la dimensión –o no-dimensión– de lo real, eclipsada en un primer tiempo por la omnipresencia de lo simbólico. Pero estudiemos primero, para respetar el orden de razones, su teoría del significante.

²⁹ La relación es, «de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado». En Aristóteles, *Metafísica*, 1088a 22-24.

2. Simbólico, Imaginario, Real

El esquema tripartito de lo simbólico, lo imaginario y lo real es enunciado por primera vez de manera explícita en 1953³⁰, durante una conferencia bautizada con estos tres nombres, y termina por representarse en las enseñanzas de Lacan mediante un nudo que mantiene la terna indisolublemente ligada e interdependiente³¹. Lacan señala la pertenencia de los tres registros a la «dimensión del ser», y los inviste con el estatuto de verdaderas vértebras de la realidad humana, en la medida en que se trata de «categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia» (SI 30/06/1954) –experiencia que en principio es la analítica, pero que conforme avanza la profundización en la estructura trinitaria se extenderá a la experiencia en general–. Son, como sugiere en sus *Escritos*, una especie de vademécum extraído de la particular lectura y descodificación que realiza de la obra de Freud; se trata de «recursos que están más allá de la experiencia inmediata, y que en modo alguno pueden ser captados de manera sensible. Allí, como en física, no es el color lo que retenemos, en su carácter sentido y diferenciado por la experiencia directa, es algo que está detrás, y que lo condiciona» (SIII 16/11/1955). Al hilo de esta aseveración, no resulta pues forzado decir que lo real, lo simbólico y lo imaginario son condiciones trascendentales que están más allá de la experiencia pero que se aplican a ésta y la hacen posible, son no tanto verdades empíricas cuanto el lugar donde se forjan tales verdades³². Sin embargo, si bien cada una de las tres dimensiones engendra un tipo particular de relaciones, estructura de una forma diferente la experiencia en virtud de las distintas disposiciones bajo las cuales los sujetos se relacionan con los objetos del mundo y entre sí, la índole trascendental se adscribe al principio de manera preeminente a la esfera de lo simbólico, que Lacan califica sin ambages de «ley *a priori*» (SIII 08/02/1956).

Por esta razón, creemos conveniente comenzar por la exposición del orden simbólico y la teoría del significante, a pesar de que cronológicamente Lacan elabora primero la teoría de lo imaginario. Asimismo, los *Escritos* se inauguran con “El seminario sobre *La carta robada*” y no con “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, es decir, con un texto programático de la teoría del significante y no con el artículo, escrito con anterioridad, en que se presentaba por vez primera la teoría de lo imaginario.

2.1 La primacía del orden simbólico y la teoría del significante

Orden simbólico, estructura y lenguaje son los distintos nombres que designan la red de significantes que organiza y determina la experiencia que el sujeto tiene de sí

³⁰ J. Lacan, “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, en *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005.

³¹ Se trata del nudo borromeo. Cfr. *Le Séminaire, livre XXIII: Le sinthome*. Es en realidad en 1972 cuando Lacan expone por vez primera su concepción de los nudos borromeos, en su seminario inédito *Ou pire...*, y será entre 1974 y 1975, en su seminario titulado precisamente *R.S.I.* (también inédito de momento), donde ésta ocupe el lugar protagónico. La cuestión entonces será determinar cuál es el elemento que mantiene unidos a los tres nudos –el *sinthome* es, etimológicamente, lo que reúne lo disperso por medio de una operación convencional, no natural, por medio de la construcción de un artificio–.

³² Cfr. Kant, *KrV*, A 146/ B 185: «Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia».

mismo y de su mundo. Con su teoría del orden simbólico, el programa lacaniano busca restituir a esta dimensión su «dignidad ontológica»³³, su índole constituyente. Lacan subraya que el lenguaje no es superestructura³⁴; antes bien, está antes que todo lo demás –incluso las estructuras elementales de la cultura que rigen los intercambios tienen una ordenación inconcebible fuera de las permutaciones y articulaciones lingüísticas³⁵–. Esta doctrina se inviste, pues, con los caracteres de una doctrina trascendental a medida que el lenguaje asciende al rango de condición que hace posible que haya *algo*: «Antes de la palabra, nada es ni no es. Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son –que son verdaderas o falsas, es decir que son– y cosas que no son. Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real» (*SI* 09/06/1954). El léxico de Lacan recuerda, ciertamente, al de las tesis kantianas, en tanto distingue lo simbólico como «lo que está más allá de toda comprensión, en cuyo seno toda comprensión se inserta» (*SIII* 16/11/1955). Sin embargo, si bien lo simbólico se erige en ley *a priori*, no impone una estructura única o fija desglosada en una serie de conceptos que valdrían para una experiencia en general; prescribe tan sólo el esquema estructural, es decir, la intervención de una cadena significativa cualquiera cuyos elementos son puras diferencias.

En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), Lacan dedica todo un apartado a demostrar la preeminencia del lenguaje³⁶ apoyándose en las expresiones del inconsciente recogidas en la experiencia analítica, en la obra de Freud y en la antropología estructural. El retorno a Freud, en cuya obra no hay ciertamente un desarrollo explícito de la función del lenguaje pese a que sí hay referencias continuas a su importancia, sirve a Lacan para combatir la idea de una experiencia no lingüística y demostrar la centralidad de lo simbólico. Los textos fundamentales de Freud que recupera aquí Lacan –*Psicopatología de la vida cotidiana*, *La interpretación de los sueños* y *El chiste y su relación con el inconsciente*– contienen ya una cierta definición del lenguaje como combinatoria y una valoración del carácter lingüístico de las manifestaciones del inconsciente, y la antropología de Lévi-Strauss, con su estudio de las estructuras elementales del parentesco, asume abiertamente que el lenguaje es ley. Lacan señala que para Freud el sueño tiene la *estructura* de una frase, de un acertijo gráfico, de una escritura³⁷, y que partiendo de este enfoque elabora toda una retórica de lo onírico. Asimismo, la sobredeterminación como característica

³³ J. Lacan, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *E*, p. 513.

³⁴ Idea que Lacan, como él mismo reconoce en diversos sitios, extrae, al menos como proclama, de Stalin y emparenta con Heidegger. *Vid. E*, p. 414 y también “Place, origine et fin de mon enseignement”, una conferencia pronunciada en 1967 y recogida en el libro *Mon enseignement*, París, Seuil, 2005: «Es probable que para la mayoría de ustedes esta sea la primera vez que una idea semejante llega a sus oídos con esta incidencia, porque pienso que pese a todo hay aquí un buen número que aún no ha entrado en el siglo de las Luces. Probablemente, un buen número de los presentes crea que el lenguaje es una superestructura, cosa que ni siquiera Stalin creía. Él se había dado cuenta de que, si empezaba de este modo, la cosa podía andar mal».

³⁵ Las estructuras elementales de la cultura «revelan una ordenación de los intercambios que, aun cuando fuese inconsciente, es inconcebible fuera de las permutaciones que autoriza el lenguaje». “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *E*, p. 496.

³⁶ *Cfr.* “II. Symbole et langage comme structure et limite du champ psychanalytique”, en *E*, pp. 266-ss.

³⁷ «Los pensamientos oníricos más inmediatos que uno llega a desplegar por medio del análisis resultan con frecuencia llamativos por su insólita vestidura; no parecen vertidos en las sobrias formas idiomáticas de que nuestro pensamiento se sirve preferentemente, sino que están figurados más bien de una manera simbólica, mediante símiles y metáforas, cual sucede en el lenguaje de la poesía, pletórico de imágenes». S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, volumen V, p. 641.

fundamental de las formaciones del inconsciente sitúa en un primer plano a las relaciones entre símbolos.

De la mano de Saussure y la lingüística estructural, la concepción del lenguaje se transforma de manera substancial, y esta transformación sirve de caldo de cultivo para la teoría lacaniana del significante; de hecho, en su artículo “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, Lacan habla explícitamente de la lingüística como una guía para su propio trabajo³⁸. El lenguaje cesa de contemplarse como un instrumento apto para plasmar en palabras pensamientos previos acerca de una realidad también preexistente, como un mero vehículo expresivo que reproduciría verbalmente una identidad anterior. Por el contrario, y al hilo de las enseñanzas de Saussure, pasa a definirse como un sistema de diferencias o relaciones diferenciales que no conoce más que su orden propio y peculiar³⁹. Pero la diferencia no se establece más entre términos positivos anteriores, dado que, como indica la tesis saussureana, «ya se considere el significado o el significante, la lengua no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema»⁴⁰. Se descubre que no hay pensamiento –ni, como veremos, realidad– fuera de la articulación simbólica, y que el lenguaje no sólo no es secundario, sino que se erige como lo que posibilita y estructura el pensamiento, sus objetos y, añadirá Lacan, sus sujetos. La experiencia muda o el estado de naturaleza son mitos trabados con palabras⁴¹, elaboraciones que retroactiva e ideológicamente se han situado como origen cuando no son en verdad más que producto. De ahí que Lacan afirme categóricamente que la experiencia particular del sujeto se despliega bajo la égida del lenguaje⁴². El lema bíblico *In principio erat verbum* (SII 15/06/1955) es rescatado en varias ocasiones durante el seminario para rechazar la idea de que lo puesto en palabras por el sujeto es una elaboración distorsionada o degradada de una vivencia que sería una realidad irreductible. Lo humano se caracteriza por el lenguaje, pero no como una habilidad propia del sujeto, sino como algo a cuya especificidad se está sometido. «Cuando digo “empleo del lenguaje”, no quiero decir que nosotros lo empleemos. Somos nosotros sus empleados» (SXVII 21/01/1970).

La lingüística estructural rompe con el tradicional axioma de la filosofía del lenguaje que encadenaba el signo a la realidad –el nombre a la cosa– y destierra de su ámbito de investigación a la referencia: la lengua se constituye en objeto autónomo de estudio en su doble dimensión de significante (imagen acústica) y significado

³⁸ «La lingüística puede aquí servirnos de guía, puesto que es este el papel que desempeña en la vanguardia de la antropología contemporánea, y no podríamos permanecer indiferentes ante esto». “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, en *E*, p. 284.

³⁹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 4ª ed., 1995, p. 166: «en la lengua no hay más que diferencias».

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ «Para atenernos a una tradición más clara, tal vez entendamos la máxima célebre en la que La Rochefoucauld nos dice que “hay personas que no habrían estado nunca enamoradas si no hubiesen oído nunca hablar del amor”, no en el sentido romántico de una “realización” totalmente imaginaria del amor que encontraría en ello una amarga objeción, sino como un reconocimiento auténtico de lo que el amor debe al símbolo y de lo que la palabra lleva de amor». “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, en *E*, p. 264.

⁴² «Lo que define como perteneciente al lenguaje un elemento cualquiera de una lengua, es que se distingue como tal para todos los usuarios de esa lengua en el conjunto supuesto constituido por los elementos homólogos. Resulta de ello que los efectos particulares de ese elemento del lenguaje están ligados a la existencia de ese conjunto, anteriormente a su nexo posible con toda experiencia particular del sujeto. Y que considerar este último nexo fuera de toda referencia al primero, consiste simplemente en negar en ese elemento la función propia del lenguaje». “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, en *E*, p. 274.

(concepto), y renuncia así a supeditarse a un presunto mundo que proporcionaría la fuente de su sentido. Este cierre inmanentista se traduce en un conjunto de combinatorias puramente endógenas donde el carácter diferencial de los signos –sus diferencias relativas– proporciona la clave de su valor significativo⁴³. La significación se genera con independencia de aquello a lo que los signos se refieren, en un entramado de oposiciones, diferencias e interdependencias intrínsecas al sistema. Así, la dimensión vertical del lenguaje se descubre, gracias al examen de los mecanismos simbólicos, como dependiente de y subordinada al eje horizontal de la cadena signifiante y sus reglas de composición –eje que Saussure remarcaba al apelar a su carácter lineal⁴⁴–. Las relaciones entre signos dejan de ser competencia exclusiva de la sintaxis y pasan a colonizar la semántica, en tanto que son éstas y no el ejercicio de designación lo que origina un efecto de sentido⁴⁵. Más aún, como llega a afirmar Lacan, «la sintaxis existe antes que la semántica» (*SII* 22/06/1955). Los significantes lingüísticos, tomados aisladamente, carecen de un nexo interno con los significados; es preciso integrarlos en el sistema signifiante para que produzcan significado. «No es poco a poco como se constituye. Cuando el símbolo aparece, hay un universo de símbolos» (*SII* 01/12/1954).

A partir de los años cincuenta, Lacan radicaliza las consecuencias de la concepción estructural del lenguaje y vierte sobre ellas su particular interpretación. De entrada, efectúa una inversión que relega a una posición secundaria aquello que parecía situarse en el primer plano de nuestros intercambios más corrientes y que se pretendía el punto de referencia habitual de la comunicación, a saber: las significaciones. Esta inversión queda recogida en las modificaciones que propone del algoritmo saussureano del signo, pues en lugar de colocar el significado en la parte superior de la fórmula, permuta el orden de importancia de los dos términos con objeto de señalar la preeminencia del signifiante, representado ahora por una “S” mayúscula: «S/s». De esta suerte, si en un primer momento la referencia quedó exiliada del campo de estudio de la lingüística, ahora Lacan va a apartar la atención del significado para concentrarse no tanto en el signo –comprendido como unión de signifiante y significado– cuanto en la cadena signifiante; el sentido –como orden de las relaciones entre significantes– se impone a la significación –como relación de signifiante a significado–. Además, la elipse que rodeaba a la fórmula en el esquema de Saussure desaparece para disipar con ella la idea de que la palabra es «un dominio cerrado, que existe por sí mismo»⁴⁶ y enfatizar la índole primordial de la cadena signifiante frente a las conexiones particulares entre signifiante y significado. Por otra parte, la barra que media entre los dos términos será estipulada por Lacan no ya como la operación de significación sino como «una barrera resistente a la significación» (*E* 497), en la medida en que todo tránsito del signifiante al significado se ve indefinidamente postergado por la remisión perpetua del signifiante a otros significantes de la cadena –como testimonio por

⁴³ *Vid.* el semblante que José Luis Pardo hace del estructuralismo en *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.

⁴⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 103.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, la prueba que Roman Jakobson esgrime para ilustrar este fenómeno: «¿Cuál es la relación directa existente entre el signo y la cosa? [...] Supóngase que quiero explicar a un indio unilingüe qué son “Chesterfield” y señalo un paquete de cigarrillos. ¿Qué concluirá el indio? No sabrá si quiero decir tal paquete particular o paquete en general, un cigarrillo o muchos, una cierta clase de cigarrillos o cigarrillos en general, o, de manera todavía más genérica, algo para fumar, o, de manera universal, un objeto agradable. No sabrá, además, si le enseño, le doy, le vendo o le prohíbo los cigarrillos. Sólo captará lo que son y no son “Chesterfield” si domina una serie de otros signos lingüísticos que sirvan de interpretantes del signo al que nos hemos referido». En *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 31-32.

⁴⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 159.

ejemplo la labor definitoria de un diccionario, en el que sólo se hallan más palabras para dilucidar el significado de una palabra—. Este «deslizamiento incesante del significado bajo el significante» (E 502) se ve detenido por las necesidades comunicativas de los hablantes a través de una maniobra artificial y convencional que Lacan denomina “punto de almohadillado” (*point de capiton*), emulando los pespuntos que el colchonero injerta en el almohadón para mantener sujeto el relleno (E 503). Es esta puntada la que durante un tiempo limitado ensambla los significantes a los significados, induciendo la ilusión –por otra parte necesaria guía de vida– de que se trata de una conexión estable, lineal, biunívoca y fija y no, en verdad, precaria, plurívoca y arbitraria.

La enmienda de Lacan al modelo saussureano no se detiene en el algoritmo. El ejemplo que Saussure manejaba en el *Curso* para glosar su concepción del signo lingüístico, aquel en que la imagen de un árbol correspondía al significante “árbol”, es tildado de erróneo por Lacan y sustituido por otro en el que los significantes serían los distintos letreros de “damas” y “caballeros” ubicados encima de dos puertas gemelas (E 504). Esta ilustración pretende poner de manifiesto que la realidad humana no consta de puertas o entidades desnudas –entidades que, como veremos, son inaccesibles en su desnudez, si es que tal cosa existe–, sino de un entramado de símbolos que más que recubrir el mundo lo producen y gestionan, instaurando leyes como la de la segregación urinaria. Del mismo modo, “árbol” puede significar un roble o un plátano, una cruz en la colina o una “Y”, un árbol genealógico o un árbol circulatorio; el juego de la cadena significante concede incluso que se permute en un trozo de hierba vapuleado por la tempestad en un poema de Paul Valéry (E 504). Lo que este ejemplo pone de manifiesto es que es preciso circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, y deshacerse de la ilusión de que «el significante responde a la función de representar al significado» (E 498). El significado no preexiste en un mundo eidético esperando a ser apresado por un significante; más bien, es una creación de la cadena significante, y por ello no hay un significado unívoco y primero sobre el que vendría a articularse el nombre. Al colocar unos letreros encima de dos puertas gemelas, lo que se produce es una «precipitación del sentido» que hace posible un mundo determinado, como se hizo posible el mundo en que “Damas” y “Caballeros”, en un recuerdo de infancia⁴⁷, eran los nombres en disputa de un pueblo en una estación de tren.

En varias ocasiones, Lacan acude a la diferencia entre código y lenguaje para marcar la distancia entre el mundo animal y el mundo humano y para insistir en la prioridad del orden del significante. Émile Benveniste⁴⁸, a partir de los trabajos de campo de Karl von Frisch, concluía que las abejas producían y comprendían genuinos mensajes, que eran capaces de un ejercicio simbólico que les permitía establecer una correspondencia convencional entre su comportamiento y la localización del alimento. Sin embargo, señala una serie de diferencias que impiden cualquier identificación del llamado “lenguaje” de las abejas con el lenguaje humano. Basándose en este estudio, Lacan reúne las siguientes observaciones: mientras que el código se distingue por la relación inmutable y uno a uno entre significante y significado, se caracteriza por la biunivocidad y la correspondencia lineal, el lenguaje es una estructura imbricada donde los significados nacen de remisiones recíprocas variables –en virtud de operaciones como la metáfora o la metonimia– entre los significantes, es decir, contiene una

⁴⁷ «Un tren llega a la estación. Un muchachito y una niña, hermano y hermana, en un compartimiento están sentados el uno frente a la otra del lado en que la ventanilla que da al exterior deja desarrollarse la vista de los edificios del andén a lo largo del cual se detiene el tren “¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! – ¡Imbécil!, contesta la hermana, ¿no ves que estamos en Caballeros?”». E, p. 500.

⁴⁸ É. Benveniste, “Communication animale et langage humain”, en *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, 1952, n° 1.

plurivocidad potencial. Asimismo, mientras que la abeja sólo tiene una respuesta ante las señales, a saber, acudir a por la comida, el ser humano es capaz de desarrollar una multiplicidad de reacciones frente al discurso. Las señales son unívocas, pero los símbolos sufren sustituciones y asociaciones vedadas al reino animal⁴⁹.

Ahora bien, es preciso aclarar que el lenguaje no se identifica para Lacan con la lengua, es decir, con la lengua particular francesa, española o inglesa, sino que pertenece a un nivel más constituyente, más estructural. El lenguaje se corresponde con las leyes mínimas que rigen toda articulación simbólica, y esas leyes se hallan ya en un “+” y un “-”, en una puerta con las posiciones “abierta” o “cerrada”: «hay disimetría entre la apertura y el cierre: si la apertura de la puerta regula el acceso, cerrada cierra el circuito. La puerta es un verdadero símbolo, el símbolo por excelencia, aquel en el cual siempre se reconocerá el paso del hombre a alguna parte, por la cruz que ella traza, entrecruzando el acceso y el cierre» (*SII* 22/06/1955). La pareja diferencial por antonomasia es para Lacan la de la presencia y la ausencia como los dos elementos que se engarzan en todo lenguaje –sonido y silencio, sentido y sinsentido–, pareja que se encarna de manera paradigmática en el juego infantil *Fort/Da* (lejos/aquí) rescatado por Freud (*SI* 05/05/1954)⁵⁰. Freud observó este pasatiempo en uno de sus nietos que, con dieciocho meses, tenía la costumbre de arrojar lejos de sí los pequeños objetos que le caían entre manos balbuceando la palabra «*fort*». Con un carretel atado al objeto, el niño traía de vuelta el objeto al tiempo que exclamaba «*da!*». Si en Freud este juego simbolizaba la desaparición y reaparición de la madre, en Lacan pasa por el tamiz de la lingüística estructural para representar el acceso al lenguaje como posibilitador de la relación con la cosa, indiferente ya en cuanto a su naturaleza. Este primer par de oposiciones, esta primera forma de relación diferencial, constituye el fundamento mismo del lenguaje. Mediante la pareja fonemática, el niño se convierte en amo de la cosa en la medida en que la “destruye”: la introducción del símbolo permite invertir las posiciones y evocar la ausencia en la presencia y la presencia en la ausencia. La palabra hace que el objeto encarnado en su duración esté de alguna manera siempre presente, siempre a disposición. Este asesinato originario de la cosa, que no puede ser aprehendida si no es por medio del lenguaje, y que por tanto es de algún modo creada por él, es lo que confeccionará a la vez el discurso del sujeto y la realidad de su mundo.

A partir de esta concepción del lenguaje, Lacan define el significante por «no significar nada, gracias a lo cual es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas» (*SIII* 11/04/1956). De ahí que lo que caracterice a la estructura de la cadena significante sea que puede emplearse para «significar *muy otra cosa* que lo que ella dice» (*E* 505). El orden simbólico no se rige por jerarquías ni vínculos naturales; su único ingrediente positivo son las diferencias constituyentes. Lo que determina que un significante adquiera uno u otro sentido es la posición que ocupa dentro de la cadena o estructura –y que puede variar en virtud de las operaciones metafóricas y metonímicas–, es decir, las particulares relaciones diferenciales que establece con el resto de los significantes. Fuera de ellas no significa nada, se desvanece: «es en la cadena del significante donde el sentido *insiste*, pero ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación» (*E* 502). La significación es, pues, el resultado de la composición de elementos en sí mismos no significantes; el sentido emerge y es creado a partir del sinsentido.

⁴⁹ Vid. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *E*, p. 297: «¿Es por ello [el lenguaje de las abejas] un lenguaje? Podemos decir que se distingue de él precisamente por la correlación fija de sus signos con la realidad que significan. Pues en un lenguaje los signos toman su valor de su relación los unos con los otros»; Cfr. “Le séminaire sur *La lettre volée*”, *E*, p. 19.

⁵⁰ Cfr. J. Lacan, “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, en *Des Noms-du-Père*.

En la explicación del significado, en la justificación de las identidades adquiridas, no se podrá apelar ya a una causalidad lineal y unívoca, pues lo que se revela estar operando en el plano constituyente es más bien una causalidad en red. Así, una palabra se descifra menos por relación a su significado que por las otras palabras a las que reenvía; el efecto de sentido es la operación de un significante sobre otro, y el paso al significado no se produce más que por una detención convencional del deslizamiento indefinido. Desde este enfoque, la topología –entendida como estudio de los lugares y de las propiedades espaciales– adquiere un valor fundamental y fundacional, puesto que los lugares, las relaciones y las diferencias priman sobre la identidad o la esencia de quien los ocupa y encarna. En su artículo “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, Gilles Deleuze rotulaba esta concepción como una «topología trascendental» (ID 244). Y el propio Lacan, en diversos lugares⁵¹, conmina a sus alumnos a avezar al pensamiento en la topología, hasta llegar a hacer propia y corregir la advertencia de la entrada de la academia platónica: «Que nadie entre aquí sin saber topología» (SXII 03/02/1965). Pero el estudio de la topología por parte de Lacan pertenece más bien a un segundo momento de su pensamiento, por lo que aplazamos esta profundización para un capítulo posterior.

De estas premisas, y siguiendo a Saussure, se deduce que el significante se inserta siempre en una cadena, que si se aísla deja de significar. Del mismo modo, no se puede dar cuenta de la cadena significativa por la mera adición de elementos simples, pues las génesis del conjunto y de las partes son contemporáneas:

El sistema simbólico es sumamente intrincado; se halla marcado por esa *Verschlungenheit*, propiedad de entrecruzamiento, que la traducción de los escritos técnicos transformó en *complejidad*, término harto débil. *Verschlungenheit* designa el entrecruzamiento lingüístico: todo símbolo lingüístico fácilmente aislado no sólo es solidario del conjunto, sino que además se recorta y constituye por una serie de afluencias, de sobredeterminaciones oposicionales que lo sitúan simultáneamente en varios registros (SI 10/02/1954).

Toda cadena significativa es articulada, cualidad que se resume para Lacan en dos aspectos: (1) sus unidades son elementos diferenciales con un valor que sólo se determina recíprocamente y (2) se componen según leyes, siguiendo una gramática.

Con estos elementos, claramente deudores de las lecciones de Saussure, Lacan se dispone, como decíamos, a devolverle la dignidad ontológica que le corresponde al orden simbólico. Veíamos más atrás que Lacan señalaba la pertenencia de los tres registros a la dimensión del ser, pero es el orden simbólico el que, al menos en los primeros años de su seminario y desde luego en sus *Escritos*, se va a presentar como sede de la constitución del ser:

La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser [...]. El final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado (SII 22/06/1955)⁵².

El ser no revela meramente su verdad en la palabra, como en algunas ocasiones afirma con ambigüedad Lacan emulando a Heidegger; antes bien, el ser *se realiza* en la palabra. La maquinaria del orden simbólico no pone en juego un proceso de desvelamiento sino una genuina producción. La palabra hace surgir la cosa misma, que

⁵¹ Vid. por ejemplo “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, E, p. 649.

⁵² Cfr. también SI, 09/06/1954: «el ser, el verbo mismo, sólo existe en el registro de la palabra que introduce el hueco del ser en la textura de lo real; ambos se sostienen y se balancean mutuamente, son exactamente correlativos».

se reduce así a su concepto (SI 16/06/1954). Invirtiendo el orden clásico, el psicoanalista francés afirma que es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, que el hombre habla porque el símbolo lo ha hecho hombre⁵³. La palabra dona una dimensión temporal a los objetos, un cierto carácter de permanencia a través del tiempo, que depende de un acuerdo lingüístico intersubjetivo: «la nominación constituye un pacto por el cual dos sujetos convienen al mismo tiempo en reconocer el mismo objeto. Si el sujeto no denomina –como dice el Génesis que se hizo con el Paraíso terrenal– en primer lugar las especies principales, si los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante» (SII 16/03/1955).

El ser humano, pues, no puede aprehender su mundo si no es en el interior de una zona de nominación que le permita con palabras hacer de sus objetos, de sus congéneres y de sí mismo algo duradero. Pero el lenguaje no es sólo condición de la captura cognoscitiva del mundo, sino condición del mundo mismo: «no se trata de reconocer algo que estaría allí, totalmente dado, listo para ser coaptado. Al nombrarlo, el sujeto crea, hace surgir, una nueva presencia en el mundo» (SII 19/05/1955). La índole creadora del orden simbólico no hace sino poner de manifiesto la primacía del signo sobre el ser, el peso ontológico del significante en tanto que responsable del paso del no-ser al ser. El símbolo es, pues, lo que introduce la presencia del ser en el mundo; pero el reverso de esta presencia es una ausencia que se cava simultáneamente, a saber: la ausencia de lo real, el asesinato originario de la cosa (en sí). Se trata, por ende, de un objeto transformado, un objeto que por investir la función simbólica es ya un signo: «el símbolo emerge y se vuelve más importante que el objeto [...]. La palabra [...] es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma» (SI 12/05/1954). Desde estas coordenadas, resulta claro que la concepción lacaniana del símbolo no se mueve en absoluto dentro de los parámetros representacionales; en todo caso, si detectamos una correspondencia entre las categorías de la gramática y las relaciones de la realidad, es porque el universo se ha estructurado según esa gramática –y no porque la gramática reproduzca un real previo–, porque el propio lenguaje ha hecho de nuestro entorno un mundo ordenado según sujetos, predicados, adjetivos, etc.

Pero la función creadora de la palabra no se detiene en esta ordenación del universo, sino que atañe fundamentalmente a la constitución de los sujetos. Para Lacan, la palabra es también pacto, es el objeto de intercambio que constituye a los interlocutores en su mutuo reconocimiento. Precisamente por ello, Lacan recupera la sentencia de Mallarmé en la que definía el lenguaje como «esa moneda desgastada que se pasa de mano en mano en silencio». Y la dimensión fundamental del lenguaje en este ejercicio constituyente no es en modo alguno la designación, como lo testimonia el empleo de contraseñas (*mot de passe*): las palabras que sirven como contraseñas seguramente designan algo, pero antes de designar una cosa, cumplen una determinada función. Lacan elige el ejemplo de las contraseñas porque tienen la propiedad de ser elegidas por razones totalmente independientes de su significación. La contraseña vaciada de su valor referencial inviste a aquel que la pronuncia con un privilegio determinado –ser reconocido como iniciado, como parte del grupo–, tiene la función de propiciar el reconocimiento mutuo de los miembros del clan y, por ende, de constituir el grupo. La función de pacto o mediación de la palabra se comprueba también, sostiene Lacan, en el registro del lenguaje estúpido del amor, particularmente desprovisto de

⁵³ «Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, de entrada confundidas en el *hic et nunc* de todo en devenir, dando su ser concreto a su esencia, y su lugar en todas partes a lo que es desde siempre». En “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *E*, p. 276.

significación⁵⁴. Después de la palabra pronunciada, los amantes ya no son los de antes. El sujeto, pues, se realiza en la palabra, y no es anterior a esa realización:

Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no sólo como símbolo, sino en su ser. Son leyes de nomenclatura las que determinan al menos hasta cierto punto y canalizan las alianzas a partir de las cuales los seres humanos copulan entre sí y acaban por crear, no sólo otros símbolos, sino también seres reales que, al llegar al mundo, de inmediato poseen esa pequeña etiqueta que es su nombre, símbolo esencial en cuanto a lo que les está reservado (SII 24/11/1954).

Dos de las frases más repetidas por Lacan en su tentativa de mostrar el carácter fundacional de la palabra son las siguientes, que pueden considerarse verdaderos actos de habla: «Tú eres mi maestro», «Tú eres mi mujer»⁵⁵. Al pronunciar esto, el hablante se posiciona como discípulo o como esposo, haciendo de la palabra *fides*. Y lo que diferencia la relación simbólica de sujeto a sujeto con respecto a la relación sujeto-objeto es, asevera Lacan, el fingimiento, la posibilidad de que lo que un sujeto dice y hace –teniendo en cuenta que “decir” y “hacer” son para Lacan la misma cosa– sea dicho y hecho para engañar, precisamente gracias a la plasticidad del significante –caracterizado, como ya hemos visto, por no significar nada–.

El universo simbólico tiene un peso ontológico tal que, según Lacan, al ser humano le es imposible salir de él, ya que humano y simbólico son categorías que tienen la misma extensión. Por esta misma razón, toda tentativa de hablar del origen del lenguaje no puede estar más que condenada al fracaso, pues el mismo intento entraña ya un *hablar*. Todo lo que precede al sentido fraguado en el lenguaje no puede ser más que un mito de orígenes, una narración trabada con materiales simbólicos que en modo alguno podrían existir en el antes-del-verbo. En esta línea, Lacan constata lo siguiente: «cuando algo ve la luz, algo que estamos obligados a admitir como nuevo, cuando otro orden de la estructura emerge. ¡Pues bien! Este crea su propia perspectiva en el pasado y decimos: *Nunca pudo no estar ahí, existe desde siempre*» (SII 17/11/1954). Además, el deslizamiento incesante del significado bajo el significante provoca que siempre nos veamos remitidos de signo a signo, con la consiguiente incapacidad de rebasar el orden del lenguaje: «Hagan ustedes la prueba: verán que nunca saldrán del mundo del símbolo [...]. Cada vez que estamos en el orden de la palabra, todo lo que instauro en la realidad otra realidad, finalmente sólo adquiere su sentido y su acento en función de este orden mismo» (SI 16/06/1954). Y el recurso al dedo índice o al gesto es un espejismo de la univocidad de los significados, pues el señalamiento es un hecho que sólo se recubre de sentido en el interior del mundo simbólico al que pertenece. El lenguaje es una emergencia, y una vez que ha emergido, no sabremos jamás ni cuándo ni cómo comenzó, ni cómo era antes de ser como es ahora⁵⁶.

Es, pues, esta cualidad del lenguaje lo que arruina cualquier ensayo de hacer del sujeto el depositario de las claves formales del conocimiento. Y es por eso que el lenguaje trasciende a todo sujeto, pues «con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto» (E 495). El sujeto es, como veíamos, un siervo del lenguaje, no su

⁵⁴ Se trata de «algo que nace con el lenguaje y que hace que después de la palabra (y es aquello para lo que sirve la palabra) [...] los dos miembros de la pareja sean algo distinto de lo que eran antes». “Le Symbolique, l’Imaginaire et le Réel”.

⁵⁵ SI, 02/06/1954; SIII, 30/11/1955 y 07/12/1955, etc.

⁵⁶ «...Sobre la cuestión del origen del lenguaje; el lenguaje está ahí, es una emergencia. Y ahora que ha emergido, nosotros no sabremos jamás cuándo ni cómo comenzó, ni cómo era antes de ser». En “Le Symbolique, l’Imaginaire et le Réel”.

creador: su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo sea en la forma de un nombre propio.

Así, pues, el orden simbólico como esfera trascendental de las condiciones de posibilidad y de la génesis del ser no se sitúa, para Lacan, en sintonía con el pensamiento de su época, en el reservorio de un *sujeto trascendental*, sino en un lenguaje asubjetivo –despojado de cualquier viso de conciencia con forma de ego– al que todo sujeto estaría ineludiblemente sometido o sujetado (*assujetti*). Cabría tomar prestada la expresión con que Paul Ricoeur se refirió a la antropología de Lévi-Strauss para rotular el pensamiento de Lacan: se trataría de un «kantismo sin sujeto trascendental»⁵⁷, de una filosofía trascendental sin sujeto. Podría parecer paradójica esta atribución si se tiene en cuenta que el discurso de Lacan giró mayoritariamente en torno a la cuestión de la subjetividad; sin embargo, como indicamos más arriba, ésta no constituye un punto de partida o una cláusula inicial del estudio, sino todo lo contrario: el objetivo es analizar las condiciones de la emergencia del sujeto, que no es más que efecto, efecto del lenguaje. El hombre habla, pero porque el símbolo lo ha hecho hombre; es decir, lo simbólico es el verdadero fundamento de la subjetividad, no a la inversa, por mucho que la inevitable ilusión imaginaria haga que el sujeto se tome por el genuino fundamento y se crea a solas ante el objeto. La primacía del signo sobre el ser –tanto objetivo como subjetivo– invocada por Lacan exigiría que en la sentencia kantiana se sustituyese el sujeto por el lenguaje: «somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*» (*KrV* A 125).

Desde una perspectiva ontológica, es preciso aclarar que la postura de Lacan con respecto al carácter constituyente del lenguaje no conduce a un idealismo de corte berkeleyano. En varias ocasiones, Lacan se sitúa a sí mismo bajo la rúbrica del materialismo, aunque ofrece una comprensión muy particular de éste. Ciertamente la palabra y, con ella, el objeto no tienen una existencia meramente noética o inteligible, sino material. Pero el materialismo de Lacan pretende alejarse del biologismo freudiano y su teoría de los instintos: es el significante el que es material –«el lenguaje, ese lenguaje que es el instrumento de la palabra, es algo material» (*SII* 19/01/1955)⁵⁸–. Por tanto, lejos del materialismo clásico que ubica al lenguaje en la superestructura, Lacan sostiene que la «forma de la incidencia del significante» es causa material, un significante que actúa separado de su significación⁵⁹. Sin embargo, la materialidad del significante no se refiere tanto a una cualidad tangible cuanto a su cualidad de indivisible. «Pero si hemos insistido primero en la materialidad del significante, esta materialidad es singular en muchos puntos, el primero de los cuales es no soportar la partición. Rompamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es»⁶⁰. Lacan terminará por acuñar el neologismo “*motérialisme*”⁶¹ para referirse a esta peculiar condición de la palabra que no se aviene fácilmente con el materialismo tradicional. Asimismo, lo material es concebido como lo que ocupa un lugar, una posición concreta en una estructura dada, y ésta es una propiedad que todo significante incluye. Lo que Lacan denomina “la instancia de la letra” es justamente el soporte material que el

⁵⁷ P. Ricoeur, “Structure et herméneutique”, en *Esprit*, 322, nov. 1963, pp. 596-628.

⁵⁸ Cfr. también *SIII*, 20/06/1956: «lo que intento sostener ante ustedes comporta incluso un cierto materialismo de los elementos que están en cuestión, en el sentido de que cuando les hablo de la función y del papel del significante, son los significantes, completamente, yo no diría encarnados, materializados; son las palabras las que se pasean, pero es como tales que cumplen el papel de abrochadura sobre la cual ya introduce toda mi penúltima causería».

⁵⁹ “La science et la vérité”, en *E*, p. 874.

⁶⁰ “Le Séminaire sur La lettre volée”, en *E*, p. 24.

⁶¹ *Vid.* “Conférence à Genève sur le symptôme”, 4 octobre 1975.

discurso concreto toma del lenguaje, la materialidad tipográfica, pero también la carta (*lettre*) que va a determinar a todos los sujetos –como verdadera causa material– en sus actos. Como veremos más adelante, esta materialidad va a quedar asociada con la dimensión de lo real.

2.1.1. Las leyes de la cadena significativa (*metáfora y metonimia*)

Que la cadena significativa esté articulada significa, en primer lugar, que sus elementos son diferenciales y que adquieren valor por la posición relativa dentro de la estructura y, en segundo lugar, que se vinculan y significan conforme a una serie de leyes. Pues bien, Lacan extrae esas leyes de una lectura combinada de la interpretación de los sueños de Freud, en cuya obra detecta una proto-teoría estructural del inconsciente, y de los trabajos de Roman Jakobson sobre la afasia, pues atribuye el descubrimiento de lo simbólico tanto a los lingüistas como al psicoanálisis. Las leyes de la emergencia del sentido a partir de combinaciones significantes, las reglas relacionales que ordenan las concatenaciones significativas y regulan la posibilidad de efectuar sustituciones entre los términos del sistema, serán, para Lacan, las figuras estudiadas por Jakobson: la metáfora y la metonimia⁶². Estas figuras vienen a completar, bajo la elaboración de Lacan, la doctrina freudiana acerca de la gramática del inconsciente, y se presentan como las reformulaciones lingüísticas de la condensación y el desplazamiento.

En *La interpretación de los sueños*, Freud señalaba dos tipos de operaciones fundamentales que gestionan las producciones del inconsciente: la condensación y el desplazamiento. Por medio de la primera, determinadas representaciones oníricas se cargan de viveza y remiten no a una sino a varias ideas superpuestas, ramificando su sentido en diversas direcciones –como, por ejemplo, las personas colectivas y mixtas o los productos híbridos–. En cuanto al desplazamiento, es el mecanismo responsable del trasvase del acento de una representación a otra originariamente poco intensa, pero ligada a la primera por una cadena asociativa. Así, las ideas latentes del sueño se transforman en el contenido manifiesto. En estas operaciones Lacan advierte una anticipación de las dos leyes que presiden el ordenamiento y la incidencia de los significantes: mientras que el desplazamiento vigila la continuidad del discurso y la combinación de los significantes, la condensación asegura su selección y su sustitución. Lacan traduce, por consiguiente, la condensación y el desplazamiento a los dos tropos de la retórica que Jakobson⁶³ emplea para explicar las perspectivas del eje paradigmático y el eje sintagmático de la lengua elaboradas por Saussure:

La *Verdichtung*, condensación, es la estructura de sobreimposición de los significantes donde toma su campo la metáfora, y cuyo nombre, por condensar en sí mismo la *Dichtung*, indica la connaturalidad del mecanismo a la poesía, hasta el punto de que envuelve la función propiamente tradicional de ésta. La *Verschiebung* o desplazamiento es, más cerca del término alemán, ese viraje de la significación que la metonimia demuestra y que, desde su aparición en Freud, se presenta como el medio del inconsciente más apropiado para burlar a la censura (*E* 511).

⁶² R. Jakobson and M. Halle, “Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”, in *Fundamentals of Language*, The Hague, Mouton & Co., 1956, pp. 80-81: «Hay una competición manifiesta entre ambos dispositivos, metonímico y metafórico, en cualquier proceso simbólico, sea intrapersonal o social. Por tanto, en una investigación sobre la estructura de los sueños, la cuestión decisiva es saber si los símbolos y las secuencias temporales usadas se basan en la contigüidad (el “desplazamiento” metonímico de Freud y la “condensación” sinecdóquica) o en la similaridad (la “identificación y simbolismo” en Freud)».

⁶³ *Ibidem*, pp. 76-82.

El eje paradigmático o eje de la simultaneidad es el plano de la selección de un término entre otros en virtud de relaciones asociativas; el eje sintagmático o eje de la sucesión comprende el ejercicio de combinación en el que se articulan y concatenan las unidades lingüísticas elegidas y en el que un término adquiere su valor sólo porque se opone al que precede, al que sigue o a ambos⁶⁴. Jakobson vincula la metáfora al primer eje por tratarse del establecimiento de relaciones de similitud en la selección y sustitución de signos, y anuda la metonimia al segundo eje en la medida en que combina signos en el marco de una contigüidad. «El desarrollo de un discurso puede hacerse a lo largo de dos líneas semánticas diferentes: un tema puede llevar a otro, ya sea por similitud o por contigüidad. Lo más apropiado sería hablar de proceso metafórico en el primer caso y de proceso metonímico en el segundo, ya que es en la metáfora y en la metonimia donde ellos encuentran su expresión más condensada»⁶⁵. A raíz de esta distinción, Jakobson estudió el fenómeno de la afasia dividiéndolo en dos tipos. El primer tipo de afasia sería aquel que por conllevar problemas para detectar relaciones de similitud en la selección y sustitución –eje paradigmático– haría imposible la operación metafórica, mientras que el segundo tipo de afasia experimentaría problemas en la confección de la contigüidad, la alineación o la combinación –eje sintagmático– y no podría emplear el recurso de la metonimia.

Durante el seminario sobre las psicosis (1955-1956), Lacan consagra dos sesiones completas a esclarecer la cuestión de las leyes de la cadena significativa (02 y 09/05/1956), cuestión que retoma a partir de las deficiencias que presentan los dos tipos de afasia. En este trastorno del lenguaje, el sujeto es o bien incapaz de paráfrasis –no logra articular, encadenar y desplegar frases– o bien incapaz de metáfrasis –se ve inhabilitado para traducir, ofrecer sinónimos, comentar un discurso o incluso repetir la misma frase–. En el primer caso, se degrada la articulación y la sintaxis del lenguaje, hasta el punto de que los individuos no pueden articular en una frase compuesta lo que sin embargo sí pueden nombrar correctamente; conservan la capacidad nominativa, pero pierden la capacidad proposicional. En el segundo caso, el déficit no afecta tanto a la concatenación de la cadena significativa cuanto a la estructura o al vínculo interno al significativo.

Así, pues, estas perturbaciones de la capacidad lingüística ponen de manifiesto cuáles son las leyes mínimas del ejercicio significativo sin las cuales se desvanece todo efecto de sentido. No obstante, las dos leyes no están al mismo nivel, sino que más bien una posibilita la otra, es condición de la condición. Lacan lamenta a este respecto que los lingüistas hayan puesto mucho más énfasis en la metáfora que en la metonimia, pues ello empaña el hecho de que el vínculo posicional del orden de las palabras es el fundamento de todo vínculo proposicional:

Cuando leemos a los retóricos, nos percatamos de que jamás llegan a una definición completamente satisfactoria de la metáfora y de la metonimia. Surge así, por ejemplo, esta fórmula: la metonimia es una metáfora pobre. Cabe decir que la cosa debe tomarse exactamente en sentido contrario: *la metonimia es inicial y hace posible la metáfora. Pero la metáfora es de grado distinto a la metonimia* (la cursiva es nuestra; *SIII* 09/05/1956).

Antes de que se pueda producir una transferencia de significado, es necesario que se dé una coordinación o articulación formal del significativo.

Por otra parte, estas leyes sirven de antídoto para Lacan contra la ilusión generalizada e ingenua de una presunta superposición o calco entre el orden de las cosas

⁶⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 170-171.

⁶⁵ R. Jakobson, *Op. cit.*, p. 76.

y el orden de las palabras. Muestran, además, que el significado, como la referencia, es un efecto de la estructura: «De acuerdo a una especie de ley general de ilusión concerniente a lo que se produce en el lenguaje, lo que aparece en primer plano no es lo importante. Lo importante es la oposición entre dos clases de vínculos que son ambos internos al significante» (*SIII* 09/05/1956). Así, metáfora y metonimia evidencian la primacía y autonomía del orden simbólico, la preeminencia del significante sobre el significado –y sobre el sujeto–; confirman que toda conexión presuntamente preestablecida entre significante y significado puede quedar desanudada en cualquier momento, pues constituye una relación arbitraria ajena a cualquier semejanza. En definitiva, la autonomía de lo simbólico desemboca en un racionalismo estructuralista que pone de manifiesto la independencia de esta esfera con respecto a las circunstancias empíricas, a la vez que detecta las leyes *a priori* y lógicamente deducibles que rigen toda aprehensión de la realidad⁶⁶.

Estas dos operaciones, pese a lo que pueda parecer a primera vista, permanecen en el plano del significante –bien como sustitución de un significante por otro, bien como conexión entre significantes–, desde donde producen un efecto de significación que no responde a la destreza figurativa para designar una realidad previa. La metonimia es una relación diacrónica entre dos o más significantes en la cadena, mientras que la metáfora concierne al modo en que un significante, en una cadena, puede sustituirse por otro significante en otra cadena. El mecanismo metafórico, al reemplazar una palabra por otra, corrobora la idea de que los significados tienen coherencia en virtud de la red de los significantes. La concepción común entiende la metáfora como la transferencia de un significado predeterminado de un signo a otro, pero Lacan aclara que en el principio de la metáfora no está la significación. Para ello, se sirve de un ejemplo extraído de la literatura de Víctor Hugo: «su gavilla no era avara ni odiosa»⁶⁷. Nada en el uso del diccionario sugiere que una gavilla pueda ser avara u odiosa; sin la estructura significante, sin mantener la distancia entre el sujeto y sus atributos, no podría calificarse a la gavilla de avara u odiosa. De este hecho se deriva una consecuencia ontológica fundamental: la distancia entre el sujeto y sus propiedades anula toda tentativa de buscar esencias, vínculos cuasi-naturales o identidades, e impele más bien a indagar las diferencias y las relaciones que vendrán a calificar al sujeto en cada momento concreto y en cada distribución de la cadena estructural. La primacía de la sintaxis mantiene así separado al sujeto –puro vacío– con respecto a las cualidades, y evidencia que lo característico de lo simbólico es la articulación, no la significación.

Si hay similitud o identidad entre Booz y su gavilla, ello no es más que el efecto de una posición, el resultado de poner a la gavilla en lugar de Booz. «La metáfora se coloca en el punto preciso donde el sentido se produce en el sinsentido» (*E* 508). No es, pues, que la significación se haya trasladado de Booz a su gavilla como una entidad independiente y autosuficiente, sino que la colocación de la gavilla en *posición* de sujeto de la proposición es lo que engendra un sentido determinado; es decir, se trata de un fenómeno de significantes:

⁶⁶ Jean-Claude Milner señala que existe una diferencia notable entre la metáfora y la metonimia lacanianas, por una parte, y la condensación y el desplazamiento freudianos, por otro: mientras que las primeras son leyes deducidas *a priori* de la estructura general de cualquier cadena significante, resultado de una deducción trascendental similar a la que pone en marcha Kant, las segundas no son más que generalizaciones hechas por inducción a partir de los casos concretos de la práctica analítica, leyes ciertamente comprobadas pero no deducidas. Metáfora y metonimia son, ya desde la caracterización ofrecida por Jakobson, las únicas operaciones lógicamente posibles en una serie significante. *Vid.* “Lacan et la science moderne”, en *Lacan avec les philosophes*, p. 347 y p. 351.

⁶⁷ «Sa gerbe n'était point avare ni haineuse».

Lo importante no es que la similitud esté sostenida por el significado –todo el tiempo cometemos este error– sino que la transferencia de significado sólo es posible debido a la estructura misma del lenguaje. [...] La transferencia de significado, tan esencial en la vida humana, sólo es posible debido a la estructura del significante. Métense bien en la cabeza que el lenguaje es un sistema de coherencia posicional (*SIII* 09/05/1956).

Al ocupar la gavilla el lugar de Booz en la cadena significativa, se produce un efecto que Lacan estima poético en el sentido de que promueve una creación⁶⁸. Pero lo poético no es una excepción del lenguaje ordinario; antes bien, todo sentido es resultado de una metonimia-metáfora que con el paso del tiempo se ha anquilosado en un significado convencional.

En el artículo “La instancia de la letra o la razón desde Freud”, Lacan diseña dos fórmulas para explicar el funcionamiento de la metonimia y la metáfora (*E* 515):

$$(1): \quad f(S \dots S') \quad S \approx S (-) \quad s$$

$$(2): \quad f(S'/S) \quad S \approx S (+) \quad s$$

Si bien tanto metáfora como metonimia actúan en el territorio del significante, en la metáfora se rebasa la barra de la significación. «Hay que definir la metáfora por la implantación en una cadena significativa de otro significante, por el cual aquel al que suplanta cae al rango de significado, y como significante latente perpetúa allí el intervalo donde otra cadena significativa puede injertarse» (*E* 708). La fórmula de la metáfora, (2), presenta la función significativa – $f(s)$ – como la articulación de dos significantes en la que uno de ellos ejerce de significado –en el ejemplo de Víctor Hugo, “Booz” cae al rango de significado del significante “gavilla”–, y declara que esto es congruente (\approx) con el traspaso (+) de la barrera de la significación. Lo que esta ecuación implica es que es en la sustitución del significante por el significante donde se produce el efecto de sentido. Pero, como veíamos, para que pueda sostenerse una metáfora, para lograr decir algo diciendo otra cosa, es preciso que haya ya una articulación metonímica. La fórmula de la metonimia, (1), expone la función significativa de una cadena ($S \dots S'$), de una conexión determinada entre significantes en la estructura, como siendo congruente (\approx) con el mantenimiento de la barrera de la significación.

2.1.2. *El inconsciente está estructurado como un lenguaje*

Uno de los artículos más emblemáticos de esta etapa de Lacan en que el orden simbólico ocupa el lugar protagónico, “La instancia de la letra en el inconsciente” (1957), tiene como subtítulo la siguiente aclaración: “o la razón desde Freud”. Como una declaración de intenciones, Lacan localiza en el inconsciente la nueva sede de lo racional, entendido esto como lo que legisla –legisla el conocimiento, la ordenación del mundo, la identidad del sujeto pero también su acción y su moral–. Y lo que legisla tiene forma lingüística, porque como Lacan repite hasta la saciedad, «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». Las leyes que acabamos de abordar son, ciertamente, la condición de toda función significativa en la cadena discursiva, pero también, por el carácter trascendental de lo simbólico, la condición de todo pensamiento posible, empezando por lo más constituyente, a saber: el inconsciente. Es preciso indicar, como ya lo hiciera Lacan en los años setenta –probablemente motivado por la necesidad de aclarar malentendidos–, una jerarquía lógica y cronológica entre lenguaje e

⁶⁸ «Es pues entre el significante del nombre propio de un hombre y el que lo cancela metafóricamente donde se produce la chispa poética». “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *E*, p. 508.

inconsciente: «me veo forzado a marcar bien [...] que no es lo mismo decir que “el inconsciente es la condición del lenguaje” que decir que “el lenguaje es la condición del inconsciente”. Lo que yo digo es que el lenguaje es la condición del inconsciente» (SXVII 14/01/1970)⁶⁹. De ello se deriva que, tal como el lenguaje cesaba de concebirse como una destreza o un recurso del ser humano para pasar a ser lo que desde afuera lo condiciona y compone, el inconsciente ha de sufrir una transformación similar bajo el prisma de Lacan.

Psicoanálisis y lingüística se hermanan en este *dictum* presente en el discurso de Lacan al menos desde el seminario de 1955-1956⁷⁰. La preeminencia del lenguaje en el territorio de lo humano va a resultar correlativa e indisociable de la preeminencia de lo inconsciente que puso de relieve el descubrimiento de Freud y que posteriormente recalcó, entre otros, Lévi-Strauss⁷¹. El estudio del orden simbólico requiere necesariamente una teoría del inconsciente, pues el hallazgo de éste «es el del campo de las incidencias, en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico» (E 275)⁷². El interés de Lacan por la lingüística se explica, además, por el hecho de que ésta proporciona una herramienta para tejer una comprensión rigurosa del inconsciente, más allá de los datos contingentes de la experiencia analítica –a pesar de que esos mismos datos empíricos sirven, como ya vimos, para confirmar que la estructura del lenguaje se encuentra también en el inconsciente⁷³–: «un buen día me di cuenta de que era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que se había descubierto el inconsciente» (SXX 19/12/1972)⁷⁴. Este abordaje lingüístico promueve que el inconsciente se dibuje en la argumentación de Lacan como un «ello habla» –*ça parle*– destilado de su teoría del significante.

Sin embargo, aunque el inconsciente sea para Lacan lo que determina y constituye a los sujetos desde su estructura lingüística, esto no implica, como ya permite intuir la idea de que el lenguaje es la condición del inconsciente y no a la inversa, una reubicación de la esfera trascendental de las condiciones en el ámbito de la subjetividad; por el contrario, el inconsciente es entendido de un modo particular, como algo completamente ajeno a un presunto interior recóndito del individuo. De hecho, en el seminario de 1964 –*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*–, Lacan explica que el funcionamiento del inconsciente encuentra su modelo en el juego combinatorio del lenguaje que opera por su propia espontaneidad, sin depender de la intención de sujeto alguno, es decir, de manera presubjetiva⁷⁵. Desde estas premisas

⁶⁹ Ciertamente, en esta época el pensamiento de Lacan ha experimentado un viraje importante, pero para la cuestión que nos ocupa, la adscripción temporal carece de relevancia.

⁷⁰ «En su fondo, el inconsciente está estructurado, tramado, encadenado, tejido de lenguaje»; SIII, 01/02/1956.

⁷¹ «Los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan determinando sus formas más generales, se sitúan dentro del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, pues, el elemento mediador entre yo y los demás». C. Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 28.

⁷² Cfr. “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, en E, p. 546: «[...] la articulación simbólica que Freud descubrió al mismo tiempo que el inconsciente, y que le es efectivamente consustancial».

⁷³ «Es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia analítica descubre en el inconsciente». “L’instance de la lettre”, en E, p. 495.

⁷⁴ Cfr. SXI, 22/01/1964: «En nuestros días, en el tiempo histórico de formación de una ciencia, que podemos calificar de humana pero que hay que distinguir claramente de toda psicología, a saber, la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera en la espontaneidad, por completo solo, de una manera presubjetiva, es esta estructura la que confiere su estatuto al inconsciente. Es ella, en cualquier caso, la que nos asegura que bajo el término de inconsciente hay algo cualificable, accesible de una manera enteramente objetivable».

⁷⁵ Vid. nota anterior.

cabe observar que la otra sentencia célebre de Lacan sobre el inconsciente, «el inconsciente es el discurso del Otro» –presente en sus enseñanzas desde el seminario de 1953–, insiste en que esta instancia no tiene que ver con un discurso propio aunque velado, sino con algo que procede de una alteridad radical.

El inconsciente deja de ser lo que se oculta en las entrañas o las profundidades del yo para convertirse en lo que *desde afuera* –como el lenguaje– incide en el sujeto, es decir, el inconsciente es el efecto de la circulación del significante sobre el sujeto, y ese efecto es lo que hace posible toda experiencia: la «exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente» (E 469); «para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar trascendental» (E 656). Esta nueva concepción, que se mueve en el ámbito de la eficacia del símbolo en el universo humano, deja atrás la idea, teñida de biologismo, de que el inconsciente sería la sede de los instintos y un campo de batalla entre tendencias cuasi-animales. Así, pues, frente al inconsciente conflictual e instintivo que esbozaba Freud, Lacan apela a un inconsciente diferencial y lingüístico: del sistema nervioso se pasa al sistema del lenguaje. Su crítica de la conciencia no reintroduce de este modo una instancia misteriosa, profunda y blindada empíricamente –una instancia = X – en el seno del sujeto, una entidad que serviría de término explicativo para todo⁷⁶, sino que se atiene a un inconsciente estructural y trascendental que opera en la superficie como fruto de los juegos del lenguaje.

A partir de estas coordenadas, el inconsciente aparece como el lugar por excelencia de la palabra, menos como lo que subyace a la conciencia y más como lo que rebasa al individuo y a la vez lo hace posible; de ahí que Lacan rechace el epígrafe de “psicología de las profundidades”. «El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente» (E 258). La pura exterioridad de un discurso transindividual y pre-subjetivo hace desaparecer la paradoja que adviene si se refiere el inconsciente a una realidad individual⁷⁷. En el artículo que encabeza sus *Escritos*, “El seminario sobre *La carta robada*”, el cuento de Poe es empleado como ilustración de la determinación que el sujeto recibe de la cadena significante: el inconsciente de los personajes del relato no se sitúa en absoluto en oscuros escondites de su intimidad, sino en la superficie misma de las cosas, en concreto en la carta que circula y que define a los sujetos en sus actos según cómo se relacionen con ella⁷⁸.

Como consecuencia de la primacía del lenguaje, el sujeto queda descentrado, reducido a efecto en lugar de principio, descubierto en su condición de gobernado y no de gobernante. Las trazas de esta idea están ya en la obra de Freud y en el estatuto

⁷⁶ «La fuerza sirve en general para designar un lugar de opacidad». *SXI*, 22/01/1964.

⁷⁷ Las paradojas surgen desde el momento en que se defiende la existencia de una instancia inconsciente a la que nos está vedado el acceso y cuyos contenidos nos son, por tanto, constitutivamente incognoscibles. Sartre, entre otros, señala esta paradoja en *L'être et le néant*. Para que la censura pueda decidir qué contenidos mentales pasan a la conciencia y cuáles no, debe conocer lo que va o no a reprimir, es decir, debe ser consciente de ellos. Pero inmediatamente después, el sujeto no puede tener conciencia de tales contenidos, en la medida en que son reprimidos. Esta crítica de Sartre al psicoanálisis se conoce como la *falacia homuncular*: al tratar de solucionar un problema, lo reproduce recursivamente en el interior del sujeto. «Por haber rechazado la unidad consciente de lo psíquico, Freud se ve obligado a sobrentender por doquiera una unidad mágica que vincula los fenómenos a distancia y por encima de los obstáculos [...]». La explicación por la magia no suprime la coexistencia –al nivel inconsciente, al nivel de la censura y al de la conciencia– de dos estructuras contradictorias y complementarias, que se implican y se destruyen recíprocamente. Se ha hipostasiado y “cosificado”, pero no evitado, la mala fe». En J. P. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 103.

⁷⁸ «El inconsciente es que el hombre esté habitado por el significante». “Le Séminaire sur *La Lettre volée*”, en *E*, p. 35. Cfr. también *SII*, 24/04/1955: «para cada uno, la carta es su inconsciente».

epistemológico de su descubrimiento del inconsciente. Lacan considera el hallazgo freudiano, al hilo de la presentación que hace el propio Freud⁷⁹, como una genuina revolución copernicana⁸⁰ que socava los cimientos de la ontoepistemología tradicional:

El paso de Freud no se explica por la simple experiencia caduca del hecho de tener que cuidar a tal o cual; este paso es realmente correlativo a una revolución que se instaura en todo el campo de lo que el hombre puede pensar de sí y de su experiencia; en todo el campo de la filosofía, pues hay que llamarlo por su nombre (*SII* 19/05/1955).

Pero esta revolución copernicana no se limita a permutar un centro por otro, a retirar a la conciencia sus prerrogativas para entregárselas a un inconsciente subjetivo, individual y substancial. No se trata de colocar la Tierra allí donde se creía que estaba el Sol, no se trata meramente de hacer de la conciencia un satélite girando en torno al núcleo profundo del inconsciente. Antes bien, con el descubrimiento del inconsciente se pone en tela de juicio la misma idea de centro. Por otro lado, el paso del geocentrismo al heliocentrismo viene acompañado, en la cosmología de Copérnico, por el dato de un movimiento añadido: la Tierra, además de orbitar en torno al Sol, gira sobre su propio eje. Siguiendo con la analogía, el punto de vista de un sujeto que gira sobre sí mismo es una perspectiva que pierde todo sistema de referencia, un puesto de observación vertiginoso que no cuenta más con un centro que asegure la constancia de su posición. El centro está vacío, pues el inconsciente se revela como un afuera lingüístico que condiciona y determina desde otro lugar. En este sentido, Lacan terminará por reivindicar la figura de Kepler más que la de Copérnico:

⁷⁹ «En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra Tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. Para nosotros, esa afrenta se asocia al nombre de Copérnico, aunque ya la ciencia alejandrina había proclamado algo semejante. La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal. Esta subversión se ha consumado en nuestros días bajo la influencia de Darwin, Wallace y sus predecesores, no sin la más encarnizada renuencia de los contemporáneos. Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconcientemente en su alma. Tampoco fuimos nosotros, los psicoanalistas, los primeros ni los únicos en hacer este llamado a mirar dentro de la propia casa; pero parece estarnos deparado sustentarlo con gran insistencia y corroborarlo con un material empírico al alcance de cualquiera. De ahí el rechazo general a nuestra ciencia, el descuido por todos los miramientos de la urbanidad académica y el hecho de que la oposición se haya sacudido todos los frenos que impone la lógica imparcial; y a esto se suma, como pronto escucharán ustedes, que estamos destinados a turbar la paz de este mundo todavía de otras maneras». S. Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, volumen XVI, pp. 260-261.

⁸⁰ Expresión que coincide con la que emplea Kant en su *Crítica de la razón pura*, cuya revolución consiste en el descubrimiento de que «no conocemos *a priori* de los objetos sino lo que nosotros mismos hemos puesto en ellos» (*KrV* B XVIII) –descubrimiento que está estrechamente emparentado con las tesis de Lacan–. *Vid.* “La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse”, en *E*, p. 401: «no está fuera de lugar evocar la elección por la cual permanecerá ligada [la misión de Freud], esta vez para siempre, a una revolución del conocimiento a la medida del nombre de Copérnico: entiéndase el lugar eterno del descubrimiento de Freud, si se puede decir que gracias a él el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo lugar que le asignaba toda una tradición humanista». *Cfr.* *SII*, 17/11/1954: «podríamos sorprendernos de una tal atracción, es decir, subducción o subversión, si la noción freudiana de yo no fuese aquí subvertida hasta tal punto que merece que se introduzca a propósito de ella la expresión de *revolución copernicana*».

El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos, no es Copérnico, sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro (SXX 16/01/1973).

El descentramiento que hace de la noción de revolución –copernicana o kepleriana– algo pertinente se inserta con el psicoanálisis en el seno de la propia textura identitaria del sujeto. De Kant a Freud y Lacan, la revolución pasa del objeto al sujeto: si el primero terminaba con la equivalencia entre objeto de conocimiento y cosa en sí, con la distinción entre esencias y apariencias y con la dicotomía tajante entre lo objetivo y lo subjetivo a través de la introducción de una esfera con el dorsal número tres –la esfera de las condiciones de posibilidad de la experiencia–, Freud propició la quiebra de la identidad entre sujeto y ego, entre pensamiento y consciencia⁸¹, con la irrupción del inconsciente.

Si el yo se ve desposeído de sus privilegios tradicionales y de su índole originaria es justamente a causa del hallazgo de la esfera autónoma del lenguaje, que hasta entonces había sido supeditada a las categorías de objeto y sujeto. El lenguaje ya no es la manifestación de un sujeto que piensa, conoce y expresa lingüísticamente sus experiencias y reflexiones; tampoco es el medio de transmisión de un contenido objetivo preexistente. Por el contrario, los hechos del lenguaje se vuelven autónomos y constituyentes en sí mismos. Y este lenguaje es el que provoca una escisión insalvable en la subjetividad: Lacan alega que el sujeto del inconsciente –en francés “*je*”– ocupa una posición de excentricidad con respecto al yo –en francés “*moi*”–, instancia imaginaria en la que el individuo tiende a alienarse y de la que proceden todas las ilusiones acerca de una presunta identidad substancial y estable: «El yo (*je*) es precisamente lo más desconocido por el campo del yo (*moi*)» (SII 17/11/1954); de ahí que el inconsciente sea el discurso del Otro (E 16).

Pero más que de un dualismo subjetivo, quizás sería más pertinente hablar de la figura de un sujeto que deviene acéfalo o dislocado, sin centro:

Si existe una imagen que podría representarnos la noción freudiana del inconsciente ella es, sin duda, la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene ego, que desborda al ego, que está descentrado con relación al ego, que no es del ego. Y sin embargo es el sujeto que habla (SII 16/03/1955).

Así, pues, el juego soberano y unificado de la conciencia que está cierta de su identidad es rechazado como elemento explicativo, para confesarse una construcción ideológica que preside las creencias del sentido común.

2.1.3. La teoría del significante es la teoría trascendental por excelencia

La universalidad y la necesidad del dominio de las condiciones *a priori* de la experiencia posible en Kant se trasvasan al orden simbólico delineado por Lacan. Este orden no es simplemente la condición de posibilidad de toda aprehensión cognoscitiva del mundo, sino también lo que hace posible un mundo y un sujeto en ese mundo. La teoría del significante trata del significante en general, de las propiedades de cualquier

⁸¹ Esta quiebra está ya anunciada en la distinción entre yo empírico y yo trascendental, o entre sujeto fenoménico y sujeto nouménico, que realiza Kant. Ciertamente, Kant dejó cuando menos abierto el interrogante acerca de la identidad subjetiva: «Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado». En *KrV*, A 346/B 404.

significante, y una vez expuesta la índole constituyente del lenguaje, esta teoría se convierte, según sugiere Jean-Claude Milner, no sólo en una lógica trascendental⁸², sino también en una ontología trascendental. La estrategia trascendental que lleva a cabo Lacan es para Milner el ejercicio que, gracias al estudio del lenguaje, descubre las propiedades de lo pensable en cuanto tal, a saber: las diferencias, las relaciones recíprocas, la disposición estructural de la cadena significante y las leyes que rigen las articulaciones simbólicas –metáfora y metonimia–. Antes de cualquier despliegue empírico de una lengua, todo entramado significativo debe ser coherente en los dos ejes de la combinación y la selección. Cuando no se dan estas condiciones, cuando, por ejemplo, se ve a Elena en cualquier mujer⁸³ –cuando todos los elementos valen por uno

⁸² «La parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado es, pues, la analítica trascendental y constituye, a la vez, una lógica de la verdad». *KrV*, A 62/B 87.

⁸³ Es un ejemplo que proporciona Freud en una carta a Jung acerca de la psicosis –una carta fechada el 16 de abril de 1909 que no aparece en las obras completas de Freud sino en la autobiografía de Jung– y que extrae del *Fausto* de Goethe. Se trata de un pasaje en el que Mefistófeles, habiendo conducido a Fausto hasta una bruja, le conmina a beber una pócima mágica que tendrá el siguiente efecto: «Ante ti has de ver bien pronto en persona el modelo de todas las mujeres [...]. Con esa bebida en el cuerpo, presto verás una Helena en cada mujer». Freud relaciona este fragmento con una experiencia propia en la que después de tener el presagio de que moriría a los 61-62 años, no hacía más que ver números relacionados con éstos. Freud intenta disuadir a Jung de que continúe su investigación por senderos místicos y supersticiosos proporcionando un análisis racional de su pretendido augurio. «Estoy inclinado a decir que aventuras como la ocurrida con el número 61 encuentran explicación en dos momentos, primero por la acusada atención del inconsciente, que ve a Elena en toda mujer, y segundo, por la amigablemente existente “complacencia del azar” que desempeña la misma función para la ilusión que la complacencia somática en el síntoma histérico, lo idiomático en el juego de palabras. Estaré, pues, dispuesto a seguir enterándome con interés en lo sucesivo de sus investigaciones acerca del complejo de los fantasmas, como de una obsesión benigna que no se comparte». En apéndice a C. J. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. Aniela Jaffé, Barcelona, Seix Barral, 1991, 6ª edición, p. 373. Ver a Elena en toda mujer es, pues, suspender las diferenciaciones simbólicas, las redes de categorías significantes que nos asisten en el cotidiano. Jean Allouch comenta este ejemplo en el artículo “Freud ou quand l’inconscient s’affole”, *Littoral*, 19-20 de abril de 1986, pp. 35-58. Ver a Elena en cualquier mujer es, según Allouch, «un punto límite, un punto catastrófico, un punto en el que el inconsciente enloquece» (p. 53), y es un punto que en principio el psicoanálisis no podía tratar –era clínica de las neurosis, pero ante las psicosis su terapia parecía de entrada inútil–. Ese punto es, de momento, una anomalía, un fracaso incómodo de las condiciones universales y necesarias, pero a partir del giro a lo real se convertirá en la genuina condición de posibilidad de todo pensamiento y de todo ser –por eso Allouch concluye su artículo como sigue: «Así, el punto en el que en Freud el inconsciente enloquece es el mismo que, en Lacan, ratifica que el inconsciente es del orden de un saber» (p. 58)–. Esta transformación corre paralela a las distintas concepciones de las psicosis que sostiene Lacan: mientras que en el *Seminario III* la psicosis o la locura son un fallo excepcional y propio sólo de una serie de sujetos que pierden la función paterna, el Nombre-del-Padre («en el interior del sistema significante, el Nombre del Padre tiene la función de significar el conjunto del sistema significante, de autorizarlo a existir, de dictar su ley», *SV* 12/02/1958) o la estructuración simbólica –que forcluyen la metáfora paterna o el significante alrededor del cual se organizan el resto de los significantes–, en torno a principios de los años sesenta, y explícitamente en el planteamiento de su seminario inexistente, *Les noms du Père*, esa pérdida o locura, ese fracaso o anomalía es reivindicada como una estructura universal, como el destino inevitable de todo ser humano. Lo universal, por ende, pasa a ser el fracaso en lugar del triunfo de la ley, el traspíe o la metedura de pata, y como veremos en el capítulo dedicado a esta etapa del pensamiento de Lacan, ese traspíe se revelará como el verdadero horizonte trascendental. No es baladí a este respecto el hecho de que Lacan entrara en el psicoanálisis por la vía de las psicosis, por la vía de esa patología de entrada inabordable e incurable. «En alemán, “*Unbewusste*” quiere decir “inconsciente”; pero traducido por “la metedura de pata” [*l’une bève*] quiere decir otra cosa completamente distinta, un tropiezo [*achoppement*], un traspíe [*trébuchement*], un deslizamiento de palabra a palabra. Y es justo de eso de lo que se trata: cuando nos equivocamos de llave para abrir una puerta que, precisamente, esa llave no abre, Freud se precipita para decir que pensábamos que ella abriría la puerta pero que nos hemos equivocado» (*SXXIV* 10/05/1977). En esta cita se ve con claridad la rectificación de Lacan: la equivocación no es simplemente el error

solo y el mismo—, cuando no hay posibilidad de discernir, de aprehender las diferencias constituyentes, el inconsciente enloquece, pues le falta la estructura mínima a partir de la cual hay sentido.

En la interpretación de Milner, la teoría del significante de Lacan, durante el período en que el orden simbólico ocupa el lugar ontológicamente más radical, se propondría como una *metafísica trascendental*, que se distinguiría de Kant no por el método sino por tomar en cuenta fenómenos que Kant habría ignorado: las manifestaciones del inconsciente, pero también las nuevas figuras de la ciencia moderna —de una ciencia más literal que cuantitativa: la biología molecular, la teoría matemática de la comunicación, la lógica simbólica, la lingüística estructural, etc.—. Por otra parte, la disidencia se manifestaría también en la determinación de lo que es constituyente: mientras que en Kant el método trascendental desemboca en el entendimiento como lugar de los pensamientos, para Lacan es el inconsciente lo que equivale al pensamiento sometido a sus leyes mínimas. Se consideraría entonces que el texto kantiano ya no basta, pero que aún *se requiere un kantismo más radical*. Milner esboza al menos dos líneas de investigación o programas que habría de llevar a cabo esta revisión del kantismo: en primer lugar, la caracterización del juicio literal y, en segundo lugar, la problematización del *yo* kantiano como lo que acompaña a todas las representaciones. Si se prosigue esta interpretación, se descubren en Lacan los elementos que convergen en una Crítica de la Conciencia, pero Milner indica que esta vía estaba condenada al fracaso por la presencia y el retorno incesante de lo contingente, de lo que siempre podría ser de otra manera. Cuando abordemos el instinto de muerte, lo real y la falta, pretendemos mostrar que la perspectiva trascendental de Lacan no sólo tiene en cuenta, sino que únicamente se sostiene preservando la contingencia.

contingente de tomar una cosa por otra, sino el destino necesario de una dislocación inevitable, la determinación de no poder tomar aquello que queremos tomar por lo que es, precisamente porque no es nada, porque es un vacío, un agujero, una falla en la realidad —precisamente porque es, como veremos, lo real—. Esta segunda lectura de la equivocación, del ver a Elena en cualquier mujer, está también, asumida con gozo, en Nietzsche; es la característica que atribuimos a quien vive una existencia exuberante y triunfal, a quien diviniza todo lo que hay, sea bueno o malo: «y así el espectador quedará sin duda atónito ante ese fantástico desbordamiento de vida y se preguntará qué bebedizo mágico tenían en su cuerpo esos hombres altaneros para gozar de la vida de tal modo que a cualquier lugar que mirasen tropezaban con la risa de Helena, imagen ideal de su existencia, “flotante en una dulce sensualidad”» (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, rev. 2000, p. 54). Pero esos seres que tropiezan allí donde miran con la risa de Helena no son sino los dioses del Olimpo que, para evadir los horrores y espantos de la existencia, crearon los propios hombres —«para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses» (p. 55)—. La belleza y la alegría, relata Nietzsche, surgieron del horror «a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso», tuvieron primero que «matar monstruos» (p. 55). Ver a Helena por todas partes, a una Helena que se ríe, es pues el velo que cubre ese horror. Ahora bien, la *risa* de Helena es al mismo tiempo la parte de ese *semblant* o ficción donde emerge la huella de un universo informe, donde quedan vestigios de los monstruos y de la dislocación sobre los que se edificó una imagen idílica. Remitiendo a Kant, Lacan afirma en su *Seminario V* que la risa es el pasaje «de algo que es una tensión a su reducción, a una nada; la oscilación entre una tensión despertada y su brusca caída ante una nada» (18/12/1957). La risa, continúa Lacan, tiene que ver con una «liberación de la imagen»: liberación de la constricción de la imagen e imagen que queda en cierto modo liberada. «La risa toca a todo lo que es imitación, doblaje, fenómeno de sosías, máscara, y, si miramos de más cerca, no solamente al fenómeno de la máscara, sino también al del desenmascaramiento». Sobre esa nada —o equivocación, o tropiezo, o traspié— que desenmascara la risa —y que a la vez nos hace, en tanto que artificio, habitable— nos constituimos todos, no sólo los locos —ni sólo los dioses del Olimpo, pues son en verdad los hombres los que han creado a esos dioses y los que los han confrontado con la risa de Helena como si la nada de la que brotaron dejara en esa creación su firma—. El objeto *a* será la fórmula que permita a Lacan conceptualizar esta Elena que es nada pero que causa el deseo y que nos constituye. Ver también B. Cassin, M. Matieu, *Voir Hélène en toute femme: d'Homère à Lacan*, Paris, Institut Sanofi-Synthelabo, PUF, 2000.

Si acudimos al resto de los textos que acompañan a la intervención de Milner en el coloquio de 1990, *“Lacan avec les philosophes”*, cabe señalar un asentimiento generalizado a la aproximación del pensamiento de Lacan y la filosofía crítica. Étienne Balibar afirma lo siguiente:

Lacan no es filosóficamente un “neokantiano” como Cassirer o como, en ciertos aspectos, Lévi-Strauss, sino un auténtico *postkantiano*, es decir, un *kantiano*, si admitimos que el kantismo –sobre la cuestión esencial del modo de ser del sujeto– no es una doctrina estable, sino una “deriva” que no deja de intentar teorizar adecuadamente lo que primero percibió en términos *negativos*. La teoría de Lacan (su “estética”, su “analítica” y su “dialéctica” trascendentales) es ante todo teoría del sujeto: de su “ser”, de su “existencia” y de su “devenir” (y en esto, lo quiera o no, se sitúa en el campo de la filosofía). Ahora bien, antes de Kant no hay “sujeto” en filosofía; sólo hay el individuo, el alma o el pensamiento. Él es quien inventa la palabra y la idea. Más precisamente, para Lacan como también para Kant, el “sujeto” es *el otro absoluto* de la “sustancia”, es este referente paradójicamente no sustancial –puesto de manifiesto por la Crítica de cualquier “argumento ontológico”–, pero a quien (o a lo que) la sustancialidad siempre vuelve (lo que llevará a Lacan a definirla como “imaginaria”, acumulación de identificaciones)⁸⁴.

El kantismo no es una doctrina estable sino un proceso, una tentativa constante de teorizar lo que primero se concibió en términos negativos, a saber: el sujeto. Es a través del sujeto que Balibar conecta el pensamiento de Lacan con la empresa kantiana: Kant habría hecho posible pensar el sujeto y problematizarlo, en la medida en que habría ampliado el horizonte de lo pensable. El recorrido que Lacan diseña en el nuevo campo problemático de la subjetividad inaugurado por Kant parte, sí, de la cuestión del sujeto como un “pienso” –pero sin conocerme (*KrV*)–, para avanzar hacia la problemática del aparato psíquico freudiano centrada en el “piensa” –pero en “otra escena” distinta de la conciencia– y desembocar finalmente en la problemática del sujeto que “habla” –pero es el discurso del Otro–. Desde el paradigma freudiano a la nueva cartografía del inconsciente en Lacan también se produce un salto cualitativo importante: el enfoque naturalista de Freud, en virtud del cual las instancias de la personalidad psíquica se constituyen genéticamente en las etapas de una historia individual –donde el lenguaje, por decisivo que sea, nunca es más que un medio de expresión–, deja lugar a la constitución estructural del sujeto a partir de su relación con el orden simbólico, ley de las leyes siempre ya dada⁸⁵.

2.2. *La teoría de lo imaginario y el estadio del espejo: elementos para una crítica de la conciencia*

En la biografía intelectual de Lacan, la teoría del estadio del espejo, preludio de la conceptualización sobre el registro imaginario, es una de sus primeras aportaciones al campo del psicoanálisis. Es en 1936 cuando la presenta, en una ponencia para el Congreso Internacional de Psicoanálisis realizado en Marienbad. Trece años más tarde, y en el mismo congreso, da con su formulación definitiva, cuya redacción queda recogida posteriormente en sus *Escritos* bajo el siguiente epígrafe: “El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”⁸⁶. Ciertamente, si hubiésemos seguido el orden cronológico, la exposición de la dimensión de lo imaginario tendría que haber precedido a la de lo simbólico; no obstante, el abordaje elegido responde a la jerarquía ontológica establecida por Lacan: lo simbólico es lo más constituyente, de ahí que los *Escritos*

⁸⁴ E. Balibar en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, pp. 89-90.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

⁸⁶ “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, en *E*, pp. 93-100.

estén inaugurados no por el artículo sobre el estadio del espejo, sino por uno de los textos programáticos acerca de la importancia del lenguaje, “El seminario sobre *La carta robada*”, dictado con posterioridad.

Es el estudio de la *formación del yo* lo que conduce a Lacan a analizar y exponer los mecanismos de lo imaginario, en tanto sostiene que la identidad personal se forja a expensas de imágenes. Las relaciones imaginarias que constituyen al yo (*moi*) se gestan en lo que Lacan teoriza bajo el título “estadio del espejo”, comprendido como un proceso de *identificación*, es decir, como la transformación producida en el sujeto cuando éste asume una imagen (E 94). Lo imaginario concierne, por tanto, a la imagen especular, introduce todo un instrumental de duplicidades, identificaciones, semejanzas, representaciones y reflejos alienantes en la gestación de la conciencia de sí.

El fenómeno que se produce durante el estadio del espejo, si bien ya había sido registrado por la psicología y la biología, alcanza el rango de concepto con la aportación de Lacan. En un primer momento, y de la mano de autores como Wallon o Zazzo⁸⁷, la descripción del comportamiento del niño frente al espejo se presentaba como un problema de conocimiento y de reconocimiento de la realidad, como la coyuntura en que se produce un desarrollo cognitivo cuya finalidad es la toma de conciencia de la realidad tal cual es y, consiguientemente, la génesis del sujeto psicológico adulto. La incapacidad inicial para reconocer su imagen en el espejo es comprendida como un defecto, una disfunción de la criatura humana destinada a ser superada. Así, en el momento en que el pequeño logra unificar su yo en el espacio y asumir como propios sus reflejos, se produce, para los psicólogos, un progreso, el vencimiento de una deficiencia. Desde esta perspectiva, el niño conquista así una relación adulta normal con la realidad.

Ciertamente, Lacan concibe la función del estadio del espejo como lo que establece una relación entre el organismo y su realidad, entre el *Innenwelt* y el *Umwelt* (E 96), pero el modo que tiene de abordar este fenómeno no sólo difiere del de los psicólogos mencionados, sino que subvierte totalmente su alcance. No se trata meramente, por tanto, de que Lacan añada un nuevo sentido a los ya existentes, sino que las implicaciones que deriva de una observación que, con certeza, no es nueva, alteran la idea tradicional de formación de la personalidad.

La doctrina del estadio del espejo parece en primera instancia una contribución de Lacan al estudio del desarrollo psicogenético del infante. Sin embargo, a poco que se profundice en su texto, se percibe que desaparece toda la perspectiva de progreso, de toma de conciencia, de apropiación positiva de un reflejo adecuado y fiel de la propia persona que teñía los escritos de Wallon. Por el contrario, Lacan interpreta el fenómeno casi en un sentido opuesto: se trata de lo que sitúa al yo en una *línea de ficción* —en lugar de confrontarlo a la realidad tal cual es—, lo que sumerge al sujeto en el espejismo de la auto-suficiencia, unidad y transparencia de su conciencia, lo que induce la ilusión de autonomía del yo (*moi*). Frente al espejo no se produce ningún progreso cognoscitivo, ninguna maduración psicológica o reconocimiento; se forma el yo, pero éste se caracteriza más bien por un desconocimiento constitutivo (*méconnaissance*). Lacan recrimina a toda la filosofía derivada directamente del *Cogito* el haber alimentado estas ficciones⁸⁸, y aclara que su concepción de la función del yo se sitúa en las

⁸⁷ R. Zazzo, *Où en est la psychologie de l'enfant?*, Paris, Denoël, 1983. H. Wallon, “Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre”, en *Journal de Psychologie*, novembre-décembre 1931, XVIII, pp. 705-748.

⁸⁸ «El *cogito* filosófico está en el foco de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo, incluso a través de la desconfianza». “L’instance de la lettre”, E, p. 517.

antípodas del planteamiento cartesiano. Descartes hallaba la fuente de toda claridad y distinción, la certeza en que se anclarían todas las demás certezas, en la introspección, en la escena interior del pensamiento consciente y de la consciencia del pensamiento. No obstante, Lacan va a utilizar la experiencia del espejo como muestra de que el *yo* (*moi*) no alude tanto a esa presunta intimidad cuanto a la exterioridad y alteridad radicales de una imagen –en el ámbito de lo imaginario asistiremos, pues, a una subversión de lo interior y exterior análoga a la que se descubre en el territorio de lo simbólico–: «la forma total del cuerpo por la que el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder no le es dada más que como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde ciertamente esta forma es más constituyente que constituida» (*E* 94-95).

Al nacer, el bebé tiene un dominio insuficiente, dependiente y parcial de sus funciones motoras, se encuentra en un estado de vulnerabilidad e incoordinación motriz. Sin embargo, entre los seis y los dieciocho meses de edad se produce un fenómeno por el cual el niño reacciona con alborozo al contemplar su imagen en el espejo: hasta ese momento no percibía o experimentaba su cuerpo más que como una serie de sensaciones fragmentadas, pero el retrato especular le devuelve un reflejo dotado de completitud. La identificación homeomórfica, bien con la imagen del espejo, bien con sus semejantes, constituye la matriz de la formación del *yo*, que se configura, como decíamos, a partir de una imagen externa.

Lo que llama la atención de Lacan es el interés que manifiesta el niño por el reflejo de su imagen, una imagen-otra que no obstante algo tiene que ver con él. Para la psicología, el estadio del espejo se resolvía en el instante en que el niño reconoce que no se trata más que de una imagen y que esa imagen es la suya –es decir, el instante en que el niño adquiere un conocimiento adulto–. Sin embargo, Lacan parte ya del reconocimiento⁸⁹, no de un presunto instante anterior en que el niño aún no sabría que lo que ve es su figura. Y lo relevante es que incluso cuando ha reparado en la inanidad de la imagen, el niño continúa respondiendo con entusiasmo a su presencia. Gestos, mímica y sonidos acompañan a un encuentro en el que no importa si se ha alcanzado un saber adulto; el regocijo es señal de un interés electivo, del reconocimiento de algo que le concierne de manera inmediata, una realidad que se asocia a su propio comportamiento –de ahí que el infante se embarque en una actividad de variación de posturas y gesticulación sistemática–. La experiencia del espejo es, así, una verdadera experimentación, una serie de ensayos que tratan de poner en relación cosas tan heterogéneas como la percepción del movimiento propio y su visualización gráfica en las transformaciones de una imagen.

Una vez más, a diferencia de las lecturas de Wallon o Zazzo, Lacan no repara en el resultado de maduración sino en los efectos que esta experiencia de buscarse a uno mismo en una imagen tiene sobre el niño, en cómo la identificación tiene consecuencias que repercuten en la «estructura ontológica del mundo humano»⁹⁰. Y para probar su tesis y defenderse de posibles acusaciones de petición de principio, Lacan acude a los datos de la biología, que muestran que la simple presencia de una imagen puede acarrear modificaciones anatómicas y fisiológicas: por ejemplo, que una paloma divise

⁸⁹ «El niño, a una edad en la que –si bien por un período corto de tiempo, pero al fin y al cabo por un tiempo– es superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce sin embargo ya su imagen en el espejo como tal». “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en *E*, p. 93 (la cursiva es nuestra).

⁹⁰ «Esta actividad conserva para nosotros hasta la edad de dieciocho meses el sentido que le damos, y que no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático, que de una estructura ontológica del mundo humano que se inserta en nuestras reflexiones sobre el conocimiento paranoico». “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en *E*, p. 94.

un congénere, o incluso el reflejo de su propia imagen, basta para que inicie la ovulación (E 95)⁹¹. Para pasar del reino animal al reino humano, Lacan recurre a los trabajos de Bolk, donde se justifica el hecho de que la imagen sea la principal responsable del devenir “yo”, el hecho de que una figura sea capaz de efectos formativos sobre el organismo. Bolk señala una prematuración específica del nacimiento en el hombre, acontecimiento al que los embriólogos denominan “fetalización”, y describe al ser humano como un ser esencialmente *inacabado*. Estas afirmaciones se derivan de la constatación de la lentitud extrema del desarrollo humano, un retraso que la estructura social y familiar viene no obstante a paliar. A partir de las observaciones de Bolk, Lacan subraya la discordancia profunda que se da entre, por una parte, la absoluta incoordinación y fragmentación motoras y, por otra, la unidad de la imagen en la que el sujeto se capta, imagen que le fascina y le da una forma que es un engaño o espejismo anticipado acerca de una realidad que aún no existe.

Pero el estadio del espejo no constituye para Lacan meramente una fase de maduración o una etapa en el desarrollo de la personalidad destinada a ser superada, sino el mecanismo insoslayable e irrebalsable por el cual se forja y sostiene la identidad subjetiva. Frente a la concepción de la psicología, la experiencia especular pone de manifiesto la función determinante de lo imaginario en la constitución del yo (*moi*): el estadio del espejo no es «sólo un asunto histórico, un momento del desarrollo, de la génesis, sino que tiene una función ejemplar» (SI 24/02/1954). Y su ejemplaridad radica en que constituye el paradigma y la raíz de todas las identificaciones secundarias que vendrán a hacer del yo (*moi*) una superposición de capas imaginarias e identitarias sin núcleo alguno: «El yo es un objeto que se asemeja a una cebolla: si pudiéramos pelarlo encontraríamos las sucesivas identificaciones que lo construyeron» (SI 05/05/1954). De esta forma, la historia del sujeto se desarrolla en una serie más o menos típica de identificaciones: «y no concebimos el Yo (*moi*) de otra manera que como un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellas, en su estructura imaginaria y en su valor libidinal» (E 178). Lejos de ver, pues, la *imago* como un instrumento privilegiado del progreso del conocimiento, lejos de concebir la mimesis que la etimología de “imago” entraña como una imagen especular imitando a una presunta realidad previa, Lacan sostiene que lo imaginario ejecuta más bien un movimiento inverso; a partir de una imagen exterior, el sujeto se constituye a sí mismo:

La imago es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutoria de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante (E 188).

Por otra parte, lo que el estadio del espejo designa como el lugar de la génesis a la vez que como una estructura definitiva, no tiene que ver exclusivamente con un espejo. Como indica Bertrand Ogilvie, lo que Lacan conceptualiza ni es sólo una etapa ni es sólo un espejo⁹². “Espejo” es un término genérico que agrupa varios elementos: la imagen del semejante, la figura de un otro que adopta el papel o que se comporta como reflejo, o incluso toda huella material que va dejando el niño tras de sí. Lo que tienen en común estas distintas realidades especulares es que son siempre *otras*, es decir: *siempre es otra cosa lo que representa al sujeto*. La identidad del yo, por ende, es lo que

⁹¹ Lacan basa sus afirmaciones en la investigación de los biólogos y etólogos Harrisson y Chauvin, así como del anatomista Bolk. Cfr. “Propos sur la causalité psychique”, en *E*, pp. 151-193, en especial las páginas 188-ss.

⁹² «“Estadio del espejo”, muy mal nombrado, donde no se trata finalmente casi de espejo y de estadio». B. Ogilvie, Lacan. *La formation du concept de sujet*, p. 107.

bloquea toda tentativa de aprehender la subjetividad en sí misma –si es que tal cosa existe–, del mismo modo que en la filosofía de Kant el propio yo no podía captarse más que como realidad fenoménica, como entidad sometida a la forma del tiempo.

Lacan engrana su teoría de lo imaginario con la metáfora freudiana del aparato psíquico como microscopio o cámara fotográfica, es decir, como instancia que opera primariamente gestionando y reproduciendo imágenes: «ese estadio del espejo, que no podemos negar, tiene una presentación óptica [...]. No me alejo con esto de la tradición del maestro» (SI 24/02/1954). El registro de lo imaginario, por ende, se teje a través de la identificación con determinadas imágenes y se caracteriza por el predominio de la relación de identidad o semejanza⁹³. Una vez explorado el territorio de lo simbólico y advertida la índole constituyente de la diferencia, se entiende que Lacan elija el *espejo* como emblema de lo imaginario, en la medida en que la identidad que coagula a partir de las relaciones imaginarias es en el fondo un *espejismo*. Las relaciones imaginarias introducen un señuelo, presuponen la existencia de una entidad previa –ya sea la identidad propia, ya sean los objetos del mundo externo y los otros sujetos– que es susceptible de reproducirse o duplicarse en el plano del pensamiento. Desde el punto de vista intrasubjetivo, imaginaria es la relación narcisista del sujeto con su yo –semejante en el espejo–; desde la perspectiva intersubjetiva, es imaginaria la relación dual basada en la imagen de un semejante, una suerte de segundo narcisismo que opera por identificación con el otro. La formación del yo es, pues, presentada como una *alienación fundamental* donde la identidad se adivina ya atravesada por una exterioridad radical, dado que el individuo sólo ve su forma realizada o total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí.

En consecuencia, la concepción lacaniana de la identidad personal subvierte y redistribuye las relaciones tradicionales entre exterior e interior. El universo de los acontecimientos exteriores se ordena en una serie de formas que configuran al sujeto a partir de su afuera y lo inducen simultáneamente a creer en su intimidad, fundando así un desconocimiento sistemático que jamás se erradica por completo de las operaciones del conocimiento ordinario. La superficie plana y brillante del espejo se opone en verdad a todo espesor, a la vez que fomenta la ficción de una ilusoria profundidad; el reflejo devuelve una tridimensionalidad aparente que en realidad no se dibuja sino en un plano sin fondo, y eso es precisamente lo que fascina. La relación con uno mismo, la relación de interioridad, no es ya punto de partida para la exploración del mundo circundante –ya no hay un *Cogito* inicial irreductible–; a la inversa, es siempre por intermedio de la relación con un otro que el yo se constituye y se concibe a sí mismo; de ahí la *exterioridad del yo*. Y no hay tampoco una intimidad previa que caería en el olvido frente al bombardeo de las imágenes externas: el sujeto no es anterior a ese mundo de formas que le fascinan, sino que se constituye por ellas, en ellas. El exterior pasa así al interior del sujeto⁹⁴.

Esta dialéctica de lo exterior y lo interior conduce, como hemos señalado sucintamente más arriba, a descubrir la formación de la función del yo como una *alienación fundamental*. Para acompañar su tesis, Lacan tomará prestada la fórmula de Rimbaud: «*Je est un autre*»⁹⁵. La anticipación imaginaria de la aprehensión y dominio

⁹³ «Toda la referencia imaginaria del ser humano está centrada en la imagen del semejante». *III*, 09/02/1955.

⁹⁴ Con el desarrollo de la topología, Lacan recurrirá a la banda de Moebius para ilustrar esta alteración y confusión de lo exterior y lo interior, que encuentran en la figura un tránsito directo entre sí. En el *Seminario VII* (1959-1960), Lacan emplea la palabra “extimidad” para referirse a la «exterioridad íntima» (*SVII* 10/02/1960).

⁹⁵ «Los poetas, que no saben lo que dicen, sin embargo siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás». *III*, 17/11/1954.

de la unidad corporal es, pues, un posicionamiento primario del niño como otro, el otro del espejo en su estructura invertida o el otro semejante. La primera relación con uno mismo es, así, irremediabilmente la relación con un otro: «esto no es exactamente ninguna otra cosa más que la aventura original en la que el hombre hace por primera vez la experiencia de verse, reflejarse, concebirse como siendo otro del que es» (SI 24/02/1954). En “Posición del inconsciente”, Lacan emparenta la raíz latina de *separare* y *se parere* para acentuar que es la separación de sí mismo hacia la alteridad lo que hace que el sujeto se engendre a sí: «es [a partir] de su partición que el sujeto procede a su parto» (E 843). Sin embargo, hablar de alienación puede llevar a error si se considera que hay un sujeto previo a su constitución en el Otro; no hay un sujeto preexistente que se perdería en otra cosa, sino que la alienación del sujeto se descubre como la primera de las dos operaciones fundamentales de *la causación del sujeto*: «la alienación es el hecho del sujeto» (E 840), es esencial y constitutiva. Y si ya vimos que el lugar trascendental del sujeto (*je*) como sujeto del inconsciente era el Otro en tanto que sistema del lenguaje, ahora la relación imaginaria va a revelar una estructura similar con un otro especular: «el primer efecto de la imago que aparece en el ser humano es un efecto de alienación del sujeto. Es en el otro donde el sujeto se identifica e incluso se prueba en primer término» (E 181).

En consecuencia, el conocimiento de sí se revela como un *desconocimiento* (*méconnaissance*) en lo que concierne a la verdad del propio ser, en la medida en que este conocimiento siempre se encuentra mediado por el sistema imaginario de las sucesivas identificaciones. El desconocimiento es la función primera asumida por el yo (*moi*), entendido como «lo que el sujeto esencialmente desconoce de su imagen estructurante» (SI 07/07/1954). Esta función actúa no obstante en el nivel inconsciente, de modo que la apariencia ilusoria e imaginaria del yo se presenta a la conciencia como algo real. O, con mayor precisión, lo que el sujeto del inconsciente (*je*) conoce acerca de su propio ser –a saber: que es pura diferencia– es negado o des-conocido al ingresar en lo consciente (*moi*). El yo se aferra a los atributos de unidad, totalidad e integración, atributos que en realidad proceden del espejismo inducido por la imagen replicante. Lo imaginario es, por tanto, el registro de la impostura, de las apariencias, del engaño (*méprise*) o del señuelo (*leurre*) de la identificación. «Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino la suma de los prejuicios que comporta todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente, arrastra» (SII 8/12/1954).

Al definir la función de desconocimiento como lo que caracteriza al yo (*moi*), Lacan no está pensando en una estructura defectuosa o deficitaria; el desconocimiento no es la mera ignorancia pasiva, sino que comporta una actividad: es la actividad propia del yo. En su escrito sobre la causalidad psíquica, Lacan vincula la función de desconocimiento con la *Verneinung* de Freud, con una negación activa y formal que es «un fenómeno típico de desconocimiento [...]; la forma invertida acerca de la cual hemos insistido, forma cuya más habitual expresión –“No vaya usted a creer que...”– ya nos entrega la profunda relación con el otro en tanto que tal y que nosotros vamos a poner de relieve en el Yo (*moi*)» (E 179). La estrategia de Lacan en el estudio del yo es, pues, tomar como punto de partida no ya el sistema percepción-conciencia sino la función de desconocimiento: lo propio del yo, más que la conciencia, es el desconocimiento que lo sitúa en una línea de ficción y en la ilusión de autonomía⁹⁶. La ficción de la identidad es lo primero que el sujeto (des)conoce en lo imaginario: «las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones “inocentes”, no determinan otra cosa, en efecto –dejando aparte las patéticas “fijaciones” de la “neurosis”–, que esa

⁹⁶ “Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”, en *E*, pp. 94 y 99.

locura, gracias a la cual el hombre se cree un hombre» (E 187). Con esta afirmación, Lacan deja claro que no es menos loco un rey que se cree rey que un hombre cualquiera que se cree rey⁹⁷.

Y este desconocimiento constitutivo es el que va a hacer del yo un esclavo de la impostura, como esclavos eran los hombres según Spinoza cuando ignoraban las causas eficientes a las que estaban sometidos⁹⁸. El progreso que achacaban los psicólogos a la fase del espejo revela su verdadera condición: «en este movimiento que lleva al hombre a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, su libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre» (E 182). La prematuración del nacimiento de la criatura humana lo vuelca, por tanto, en un nudo de esclavitud imaginaria que el psicoanálisis pretende sacar a la luz⁹⁹.

Ahora bien, el sujeto al que le está vedado el conocimiento de sí mismo, el sujeto que tiene una aprehensión cognoscitiva del mundo mediada por un filtro que le permite vérselas con fenómenos pero no con las cosas en sí, el sujeto que no obstante su interés por la verdad se ve a menudo ofuscado en sus reflexiones por una inevitable ilusión, por un uso trascendente de los conceptos que excede las posibilidades de éstos; tal es un sujeto de sobra conocido en la filosofía: el sujeto kantiano¹⁰⁰. El sujeto imaginario es, pues, pariente cercano del sujeto de la ilusión trascendental. Y si Kant emprendió una *Crítica de la razón pura* para poner cotas a esta ilusión trascendental, Lacan lleva a cabo una *Crítica de la conciencia* que pone de manifiesto el carácter ideológico de las certezas imaginarias¹⁰¹.

La crítica saca a la luz una serie de formas que adoptan las convicciones imaginarias. La ficción urdida por este registro suscita la creencia de que el pensamiento –y el lenguaje como su fiel e inocuo vehículo expresivo– es un reflejo más o menos exacto del orden del mundo, de que existe una suerte de coalescencia natural entre el concepto o el significante y la referencia o el significado respectivamente. Los mismos factores que se injertan en el yo (*moi*) imaginario, a saber, la semejanza, la identidad y el homeomorfismo, determinan también la aprehensión de la realidad que ese yo efectúa, y siembran la ilusión de que cada significante es susceptible de ser tomado aisladamente en su relación biunívoca con un significado concreto, esto es, con independencia del resto de la cadena significativa. Como describe Alain Juranville, «lo imaginario es en cierto modo el significante tomado aisladamente, presencia ilusoria del objeto absoluto que él evoca, que uno cree que él es»¹⁰² por remisión o representación directa. Aunque hasta ahora habíamos presentado como sinónimas las nociones de estructura y lenguaje, es preciso puntualizar que el lenguaje no es sólo simbólico, sino que al ser usado se inviste de una irremediable dimensión imaginaria. Si bien el lenguaje se define por estar estructurado, en su puesta en práctica como lengua se ve afectado por el mismo espejismo que recubre la identidad personal de quien piensa que lo empuña como instrumento –cuando en realidad, como ya hemos indicado, el hablante es su siervo–. La crítica de esta forma ideológica que envuelve al lenguaje permite volver al territorio de lo simbólico, donde resulta clara la primacía del significante sobre

⁹⁷ «Si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey». “Propos sur la causalité psychique”, en E, p. 170.

⁹⁸ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, libro IV, prefacio.

⁹⁹ «[...] sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de esclavitud imaginaria». “Le stade du miroir”, en E, p. 100.

¹⁰⁰ Postergamos el examen de las diferencias entre el planteamiento kantiano y el discurso de Lacan para un capítulo acerca de los vértices trascendentales del pensamiento lacaniano.

¹⁰¹ J. C. Milner, “Lacan et la science moderne”, en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, p. 346.

¹⁰² A. Juranville, *Lacan y la filosofía*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 70.

el significado y de la diferencia sobre la semejanza, jerarquía que se había invertido con el espejismo de la identidad.

Y si en el lenguaje lo imaginario sitúa al significado en un orden de importancia que no le corresponde, el mismo baremo espurio se impone con respecto a ese yo (*moi*) que se pretende centro regidor de la vida psíquica, o con respecto a un mundo que se postula como habitado por esencias y sustancias estables e idénticas a sí. La crítica lacaniana es, por ende, un recordatorio del carácter secundario, derivado y ficticio del yo (*moi*), regido por la función de desconocimiento de aquello que lo constituye, frente a la índole verdaderamente constituyente del sujeto del inconsciente (*je*), que en nada concierne a identidades fijas, sino tan sólo a relaciones y diferencias estructurales o lingüísticas. Esta crítica también permite desarmar el prejuicio de la profundidad del inconsciente, la ilusión de la interioridad, y fomenta la superación del narcisismo primario y el tránsito del sujeto hacia el Otro —tránsito que había sido bloqueado por la semejanza imaginaria—, un Otro que ya no es semejante sino absoluta diferencia. Lacan repetirá que *ello* piensa allí donde *yo* no estoy, es decir, que la verdad del inconsciente se hace patente cuando el *yo* depone su fervor identitario. Allí donde el pensamiento es imaginario, el inconsciente no piensa. Por otro lado, aunque la percepción ordinaria fuerce a ver lo simbólico como una reproducción de la realidad, se trata de una *apariencia* semejante a la que provoca la creencia de que es la esfera de las estrellas fijas la que gira alrededor de la Tierra. Esta apariencia imaginaria que hace descender de manera cuasi-natural a los símbolos de lo real es no obstante desmentida por el funcionamiento efectivo de lo simbólico: la estructura significante es la que introduce toda la realidad de aquello que concierne a lo humano. La distinción entre la apariencia —ilusoria— y lo que aparece —el fenómeno— es el punto de inflexión entre las creencias imaginarias y las estructuraciones simbólicas que en verdad subyacen a los espejismos cotidianos.

Lo imaginario y el baremo de la identidad se alzan, de esta manera, como la condición de la percepción convencional y de las creencias del sentido común, pero también como aquello que debe ser sometido a crítica para poder revelar los verdaderos mecanismos condicionantes que determinan al sujeto. No obstante, cabría decir que se trata en cierto modo de una ficción necesaria que abrigaría nuestro cotidiano, una fantasía que a pesar de su falsedad proporcionaría a nuestra experiencia unas coordenadas con que orientarse, una identidad con que hacer frente a un universo fragmentado que de otra forma resultaría inhabitable: «lo imaginario es sin duda guía de vida para todo el campo animal» (*SIII* 16/11/1955).

Pero detrás de lo imaginario se halla el terreno de lo simbólico, y el tránsito del uno al otro deviene posible gracias a la crítica. Si bien lo imaginario es un elemento genético del yo, el sujeto (*je*) no se reduce a este yo (*moi*). La identidad que el individuo cree encontrar en la imagen a la que se asimila no es en realidad más que el producto de una diferencia previa que no obstante ha sido relegada al olvido por la función de desconocimiento. En el seminario de 1962-1963, *La angustia*, Lacan insiste en la importancia de un gesto frecuente del niño frente al espejo: se vuelve hacia el adulto que lo sostiene para recibir la confirmación de su identificación con la imagen (*SX* 28/11/1962). Es, pues, un *tercero* —la relación diferencial con ese Otro que *no* es el individuo— el que gestiona lo que a primera vista era un puro juego dual. En el propio estadio del espejo se anticipa, por ende, el papel que el registro de lo simbólico vendrá a ocupar en las transacciones humanas. Es la mirada de un tercer personaje la que autentifica el descubrimiento del infante y la que, por medio de la nominación, abre el narcisismo primario al *Umwelt* y le otorga un lugar en el mundo, un nombre o un significante en la cadena: «la regulación de lo imaginario depende de algo que está

situado de modo trascendente [...] siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos» (SI 31/03/1954); «toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario; y [...] para que una relación adquiera su valor simbólico, se necesita la mediación de un tercer personaje que realice respecto del sujeto el elemento trascendente, gracias a lo cual su relación puede sostenerse a cierta distancia»¹⁰³.

El número tres de la palabra media, pues, en las relaciones intersubjetivas imaginarias. Sin esa palabra se impone la agresividad, en la medida en que el deseo propio es en la dimensión imaginaria un plagio del deseo del semejante; no es un deseo que desee al otro, sino al deseo del otro. El niño aprende a reconocer invertido y proyectado en el otro todo lo que en él está en estado de puro deseo, de deseo confuso, y esa identificación engendra tendencias hostiles:

No hay ningún tipo de resolución para esta tensión, pues precisamente ese deseo del otro está proyectado en el deseo del sujeto, no puede sino concentrarse, confirmarse en una competencia, una rivalidad radical por el objeto hacia el que el deseo tiende; y cada vez que nos acercamos a esta raíz imaginaria de la confluencia del deseo humano, en esta alienación primordial no puede engendrarse sino la agresividad más radical; por relación al otro, la única mediación posible es el deseo de la desaparición del otro, en la medida en que precisamente lo que él sostiene es justamente el deseo del sujeto (SI 05/05/1954).

El deseo que se induce con la construcción imaginaria deriva, así, en el deseo de la desaparición y destrucción del otro. La consecuencia de este proceso sería la imposibilidad de toda coexistencia humana, y de ahí la necesidad de postular otro orden que, más allá de lo imaginario, regule las relaciones intersubjetivas. De hecho, el sujeto habita el mundo del símbolo y es habitado por el símbolo: «¿qué es el vínculo simbólico? Para poner los puntos sobre las íes, digamos que, socialmente, nos definimos por intermedio de la ley. Situamos a través del intercambio de símbolos, nuestros diferentes yoes los unos respecto a los otros [...]; estamos en determinada relación simbólica que es compleja, según los diferentes planos en que nos coloquemos» (SI 31/03/1954). Cuando el deseo, más allá de su proyección imaginaria en el otro, es formulado en la palabra, es reconocido en el símbolo, la agresividad se aplaca y se instaura una relación mediada con el otro.

Sin embargo, una vez más lo originario es el orden simbólico. En su artículo de 1949, Lacan señala –mucho antes que en el *Seminario X*, si bien aún tan sólo en forma de esbozo– que la matriz simbólica donde el yo (*je*) se precipita se manifiesta ya en la situación ejemplar del estadio del espejo:

La asunción jubilatoria de su imagen especular por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el pequeño hombre en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto (E 94).

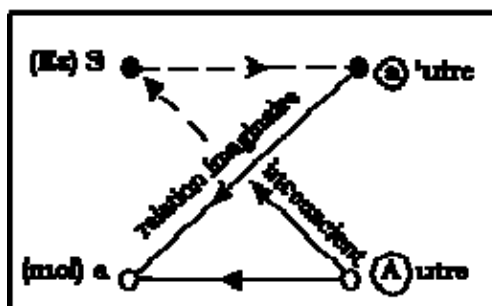
Si el sujeto *se precipita* en una matriz simbólica no es porque cae dentro de ella, sino porque se fabrica allí, es decir, se precipita en sentido químico, como un cuerpo o materia sólida que se deposita en el fondo de una vasija al realizarse una disolución determinada – el sujeto no preexiste, sino que nace en ese entramado simbólico que hará también posible la adquisición posterior de una máscara identitaria–.

¹⁰³ “Le symbolique, l’imaginaire et le réel” [“Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, en *De los nombres del padre*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 40].

2.2.1. El esquema L

En el artículo “El seminario sobre *La carta robada*”, Lacan presenta por escrito y de manera oficial el *esquema L*, con el que pretende formalizar e ilustrar topológicamente, es decir, por medio de relaciones posicionales, las disposiciones imaginarias y simbólicas de la subjetividad. La pluralidad de elementos contenidos en el dibujo constituye una rebelión contra la idea de totalidad y unidad del sujeto, confeccionado en verdad por distintos fragmentos, partes, secciones. En 1955, en su seminario sobre el yo en la teoría de Freud, Lacan lo anuncia del siguiente modo:

Hoy quisiera proponerles un pequeño esquema que ilustrará los problemas suscitados por el yo y el otro, el lenguaje y la palabra. Este esquema no sería un esquema si presentara una solución. Ni siquiera es un modelo. Es sólo una manera de fijar las ideas, que una imperfección de nuestro espíritu discursivo reclama. No he vuelto a detenerme, pues entiendo que se trata de algo que les es ya bastante familiar, en lo que distingue a lo imaginario de lo simbólico (*SII* 25/05/1955).



Lacan habla de “términos medios” como si de un silogismo se tratase, y esos términos medios son el yo (*moi*) imaginario, representado por una “a” minúscula, y su reflejo especular, el otro (*autre*), a’. La relación dual de semejanza y reflejo es, pues, la que define el eje imaginario del esquema. Como términos medios, interfieren en el eje simbólico que conecta al sujeto con su origen verdadero, el Otro, e injertan en él el desconocimiento. Así, pues, el eje simbólico, cuyo vector se vuelve discontinuo por la perturbación que en él introduce la flecha imaginaria, discurre entre el sujeto del inconsciente *Es* –que fonéticamente se lee en francés como la letra *S* de sujeto– y su lugar trascendental (E 656), el gran Otro, (*A*)*utre*, el punto espacial del que todo en el esquema parte, por mucho que la relación imaginaria induzca una creencia distinta. La relación imaginaria, pues, se entiende como el lenguaje en su dimensión imaginaria, como el muro que interrumpe y distorsiona el discurso del Otro. La duplicidad del lenguaje es así manifiesta: «el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo» (*SII* 25/05/1955).

2.3. Allí donde todos los significantes se detienen... Lo real

La crítica de la conciencia puesta en marcha por Lacan denuncia lo ilusorio de las construcciones imaginarias y desvela los mecanismos simbólicos que determinan el posicionamiento del sujeto en el mundo. Sin embargo, el pensamiento lacaniano no se detiene en estas dos dimensiones, sino que postula un tercer orden al que denomina –siempre impropriamente, pues es una denominación que pertenece, por ser lenguaje, al orden simbólico– “lo Real”. Durante la década de los cincuenta, la primacía del orden simbólico no entra en cuestión, pero ciertamente en la práctica se presenta casi siempre

recubierto e invadido por lo imaginario. La imposibilidad de disipar por completo los contenidos ideológicos del pensamiento humano va a hacer que Lacan se aproxime paulatinamente a la dimensión de lo real y busque con posterioridad un medio de aprehensión directa de ese real en la matemática, los nudos y la topología:

Respecto a los fenómenos que nos interesan, siempre se cae en el verbalismo en la medida en que nos adherimos demasiado a lo que yo denomino la mitología significativa. Las matemáticas en cambio, utilizan un lenguaje de puro significante, un metalenguaje por excelencia. Reducen el lenguaje a su función sistemática sobre la cual está construido otro sistema de lenguaje, incluyendo al primero en su articulación (SIII 09/05/1956).

En verdad, al manejar cualquier lenguaje intervienen inevitablemente imágenes que confieren al significado una primacía engañosa. La experiencia imaginaria que carga toda lengua concreta, todo intercambio verbal, puede ser de este modo un obstáculo para la comprensión del genuino funcionamiento de lo simbólico:

El lenguaje encarnado en una lengua humana está hecho, no lo dudamos, con imágenes escogidas que poseen, todas ellas, cierta relación con la existencia viviente del ser humano, con un sector bastante estrecho de su realidad biológica, con la imagen del semejante. Esta experiencia imaginaria lastra toda lengua concreta, y al mismo tiempo todo intercambio verbal, con algo que lo convierte en un lenguaje humano [...]. Precisamente por esto ella puede ser un obstáculo al progreso de la realización del sujeto en el orden simbólico, cuya función pura se manifiesta de mil formas en la vida humana, función connotable en términos de presencia y ausencia, de ser y no-ser. Y es por esto por lo que siempre nos encontramos con una resistencia que se opone a la restitución del texto integral del intercambio simbólico. Somos seres encarnados, y siempre pensamos por medio de algún expediente imaginario que detiene, para, embrolla la mediación simbólica. Ésta se ve perpetuamente cortada, interrumpida (SII 29/06/1955).

Precisamente para sortear la contaminación imaginaria, por una parte, y para enclavar su doctrina en un materialismo de base que lo ponga a resguardo de las acusaciones de idealismo, por otra, Lacan comenzará a profundizar en el orden de lo real. Pero, además, es la veta trascendental de su pensamiento lo que lo conduce irrevocablemente a este tercero excluido: en la metafísica kantiana, la esfera de las condiciones *a priori* injertada entre el pensar y el ser hacía que este último se escindiese irrevocablemente en dos: por un lado, el ser en sí mismo, con independencia de esas condiciones –el nouméno– y, por otro, el ser tal como se ofrece al pensamiento a través del filtro de las condiciones –el fenómeno–. En Lacan, es en primer lugar el sujeto quien queda escindido entre el *moi* y el *je*, entre el yo imaginario con su ideología de la identidad y el sujeto del inconsciente simbólico que se resuelve en una combinatoria de diferencias.

No obstante, el reino de los objetos sufrirá una parcelación semejante a la señalada por Kant: si bien la realidad sería el resultado empírico de la aplicación del *a priori* lingüístico, Lacan advierte que la operación simbólica no es exacta y siempre deja un resto que le es imposible asir: es lo que quedará designado como *lo real*. En el momento en que el lenguaje se constituye y constituye la realidad, crea también su afuera real. Realidad y real, pues, se oponen en el pensamiento de Lacan¹⁰⁴.

En *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant describía el quehacer de la ontología a través de una analogía con la gramática en tanto que sistema

¹⁰⁴ Es preciso señalar que en un primer momento Lacan utiliza confusamente las dos acepciones bajo el nombre de “lo real”, siendo necesario acudir al contexto para decantar si se trata de la una o la otra. Pasados los primeros años de la década de los 50, y con claridad en la década de los 60, comenzará a deslindarlas con más precisión.

de reglas elementales¹⁰⁵. Lo que no se sometía legítimamente a esas reglas por rebasar el dominio de la experiencia posible no era susceptible de categorizarse como objeto de estudio de la ontología, y quedaba para el ser humano a merced de un «mar sin riberas». El territorio de la verdad, decía Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, es una isla rodeada «por un océano ancho y borrascoso» (*KrV* A 235-236/B 294-295). Habitantes de esa ínsula, los sujetos del conocimiento aprehenden el mundo fenoménico subsumido en las reglas “gramaticales” de la ontología: no conocemos *a priori* de las cosas sino lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas (*KrV* B XVIII). De los noúmenos nada cabe decir; tan sólo, quizás, poetizar acerca de sus insondables aguas.

«Pero no pretendemos, con nuestras α , β , γ , δ , extraer de lo real más de lo que hemos supuesto en su dato, es decir, en este caso nada, sino únicamente demostrar que le aportan una sintaxis» (*E* 43). Esta fórmula de Lacan reescribe el enunciado kantiano: no es posible ir a buscar en lo real más de lo que el símbolo ha puesto en él, pues el «real primitivo es literalmente inefable» (*SI* 24/02/1954). De manera afín a como Kant enseñaba que los objetos del mundo sólo pueden ser conocidos bajo las condiciones del espacio, el tiempo y las categorías –formas puras de la sensibilidad y del entendimiento–, Lacan indica «que no tenemos ningún otro medio de aprehender lo real –en todos los planos, y no sólo en el del conocimiento– si no es por intermedio de lo simbólico» (*SII* 26/01/1955). Más aún, llega a afirmar que lo simbólico brinda una ley *a priori* (*SIII* 08/02/1956), y que la crítica kantiana constituye el cuestionamiento más profundo de toda clase de real¹⁰⁶. Sin embargo el símbolo, a diferencia de las categorías y las intuiciones puras, excede el ejercicio del conocimiento y abarca todas las modalidades humanas de relación con lo real. La distinción entre conocer y pensar se disuelve en la imposibilidad estructural de asir lo real si no es por la vía del símbolo.

En 1953 –en la conferencia “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” pronunciada bajo el auspicio de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis– Lacan comienza a teorizar sobre el registro de lo real, entendiéndolo como aquello que escapa a la significación por ser, justamente, el intervalo o el corte que separa a los significantes, el silencio entre los sonidos, el sinsentido del que emana todo sentido. Lo real terminará por ser lo imposible, porque inmediatamente el significante viene a sustituir al mar sin riberas de la cosa en sí, porque la palabra se convierte en el objeto mismo. Si la *realidad* es lo que está ordenado y estructurado gracias a la función simbólica, lo *real*, por contra, es justamente lo que está excluido de la realidad, lo que carece de sentido, la dimensión de lo que no encaja. A medida que avance la reflexión de Lacan, esta distinción entre realidad y real se hará más patente, pues en primera instancia quizás no fuera tan explícita. Lo real es «el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización» (*E* 388).

Lacan afirmaba, al abordar lo simbólico, que no es posible para el ser humano trascender dicho orden. En consecuencia, no puede haber aprehensión directa de lo real, pues se encuentra cercado por la instancia simbólica; pero eso que escapa a la significación es no obstante lo que desde su no-lugar despierta al sujeto de su estado ordinario y lo convoca a la actividad significante. Aunque lo simbólico define y delimita el universo humano, no se pone en movimiento más que cuando entra en contacto con un real que lo fuerza a crear signos para otorgarle un rostro, una

¹⁰⁵ I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, AA XX: 260.

¹⁰⁶ «[...] la crítica kantiana, que se puede interpretar como el cuestionamiento más profundo de toda clase de real, en la medida en que éste está sometido a las categorías *a priori*, no sólo de la estética sino también de la lógica [...]. Esto es precisamente lo que hay que retomar, por debajo y a través de dicha crítica, a partir de la acción de la palabra en esa cadena creadora en la que siempre es susceptible de crear nuevos sentidos». *SV*, 20/11/1957.

explicación o un sentido. Lo real violenta al pensamiento –tomando prestada la expresión de Deleuze– en tanto que instancia desestabilizadora que recuerda el carácter fabricado de la realidad, constriñe al sujeto a pensar. Lo real, pues, es irreducible a lo simbólico, pero a la vez está íntimamente ligado a él.

Por mucho que lo simbólico estructure la realidad, jamás dará con un sentido unívoco, último o definitivo, pues de tiempo en tiempo aparecerá algo no susceptible de adecuarse o expresarse en las cadenas significantes, algo a lo que no le conviene ningún signo aunque no pueda sino expresarse en signos –lo imposible, lo innombrable, lo indecible–. Lo real irrumpiría como el *fracaso* de toda relación simbólica o imaginaria, como la *hiancia* (*béance*) –concepto presente en las enseñanzas de Lacan desde el *Seminario I* y que se mantendrá hasta el final– que da al traste con un pretendido principio de continuidad, como el lugar de una no-relación, de una relación imposible con un afuera que no se aprehende sino transformándolo en otra cosa. Por otra parte, si bien no es posible, tampoco sería deseable que lo simbólico lograra reducir ese agujero que introduce simultáneamente con la instauración de la estructura, dado que se disolvería junto con él toda capacidad crítica: «Pues lo real no espera, y concretamente no al sujeto, puesto que no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el “principio de realidad” construye en él bajo el nombre de mundo exterior» (*E* 388).

Hay un punto en el que las palabras se detienen, un momento en que la libre asociación o el flujo discursivo comienza a balbucear y se interrumpe. No, por cierto, a causa de un déficit o una imperfección, sino por la estructura misma de nuestra realidad. En el momento en que el lenguaje se constituye, crea también su afuera, que irrumpe en ocasiones para dislocar el andamio simbólico sobre el que se sostiene la existencia humana. La verdad está del lado de lo simbólico, la verdad y las esencias; porque el ser, la verdad, la esencia, son algo lingüístico, discursivo, y no hay un antes. Pero más allá de lo simbólico está lo real, y lo real insiste –no hay un antes del orden simbólico, aunque sí un más allá–. Frente a la idea de que todo lo real es posible, Lacan reconceptualiza la noción de real para definirlo como lo imposible –lo posible sería la realidad–.

2.3.1. Los planetas y el sueño de la inyección de Irma

Durante el *Seminario II* (1954-1955), Lacan consagra varias sesiones al esclarecimiento –paradójico, ya que es un esclarecimiento simbólico– de lo real, entendiéndolo como algo compacto, sin falla, donde todos los lugares están ocupados y no se produce circulación o movilidad simbólica alguna, donde todo es pura presencia, ausencia de ausencia –de nuevo la paradoja: esa presencia es el reverso de la ausencia simbólica, de la falta de un significante adecuado–. Frente a lo simbólico, lo real carece de fisura, no conoce la ausencia¹⁰⁷; pero, a la vez, es la fisura misma, resto o *hiancia*, que atraviesa inexorablemente lo simbólico. Lo real es lo que está ya ahí –hayamos estado ahí o no–, pero también es aquello a lo que nos está vedado todo acceso directo; no hay esperanza alguna de alcanzar lo real siquiera por medio de la representación, pues se trata precisamente de lo que induce de cuando en cuando el fracaso del propio mecanismo representacional, «listo a sumergir con sus esquirlas lo que el “principio de realidad” construye». Mientras que lo simbólico se caracteriza por poder cambiar de lugar –gracias a los procesos metonímicos y metafóricos–, lo real es algo que encontramos siempre en el mismo sitio (*SII* 22/06/1955). Un libro extraviado en una

¹⁰⁷ «Lo real es sin fisura». *SII*, 26/01/1955. Cfr. también *SII* 29/06/1955.

biblioteca es un fenómeno puramente simbólico, pues nada es susceptible de desaparecer o faltar a su puesto en la dimensión de lo real: el volumen sigue estando ahí, en su lugar, no puede esconderse en su aspecto real, aunque sí pueda perderse al cambiar de posición simbólica¹⁰⁸. Lo real nunca está escondido, y paradójicamente no se puede captar sin la intervención del símbolo, a pesar de ser lo que ha quedado excluido de la operación simbólica:

Ven perfectamente que sólo en la dimensión de la verdad puede haber algo escondido. En lo real, la idea misma de un escondite es delirante: por lejos que haya ido alguien a llevar algo a las entrañas de la tierra, ese algo no está escondido, porque si ese alguien llegó hasta ahí también pueden llegar ustedes. Sólo se puede esconder aquello que pertenece al orden de la verdad (*SII* 26/04/1955).

Para perfilar las particularidades de lo real, Lacan acude en este seminario de 1954-1955 a los cuerpos celestes. Apoyándose en el comportamiento de las estrellas y los planetas, afirma que lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar¹⁰⁹:

Las estrellas son reales, íntegramente reales; en principio, en ellas no hay absolutamente nada del orden de una alteridad a ellas mismas, son pura y simplemente lo que son. El hecho de que las encontremos siempre en el mismo lugar es una de las razones por las que no hablan. Han observado que de vez en cuando oscilo entre los planetas y las estrellas. Esto no es casual. Porque el siempre en el mismo lugar no nos lo mostraron primero los planetas, sino las estrellas (*SII* 22/05/1955).

Más adelante, en el seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, identificará ese lugar al que lo real vuelve como el lugar donde el sujeto, en tanto que piensa, no lo encuentra jamás, justamente por tratarse de lo que rebasa las condiciones de la experiencia posible (*SXI* 05/02/1964). El acento se irá trasladando poco a poco desde el axioma de plenitud –en lo real no falta nada– y la fijeza del lugar al movimiento, al “vuelve”, al retorno o la reiteración, repetición insistente que no obedece a la voluntad del sujeto y que investirá a todo trauma. Sin embargo, por el momento trataremos de centrarnos en los análisis de los años cincuenta.

Parecería a primera vista que la doble caracterización de lo real como lo que siempre está en el mismo lugar y como lo que vuelve al mismo lugar entraña una contradicción, pues algo no podría retornar a un mismo punto si no se ha desplazado y lo ha abandonado previamente. No obstante, lo que interesa a Lacan es subrayar el espacio donde el sujeto se ve embestido por el encuentro con lo real, y ese espacio siempre es idéntico, un espacio que ha quedado excluido de la parcelación simbólica de la realidad, un territorio cuya seña es carecer de seña. Lo real vuelve, vuelve al mismo lugar, y no es tanto que se marche para regresar, cuanto que los silencios de lo real se rodean de sonidos simbólicos; pero en el momento en que el ritmo del símbolo se calla, lo real se reanuda –repite y se repite en la obstinación por dar sentido a lo que carece de él–. Lo real se distingue de la realidad, pero hace su aparición en esa realidad a través de

¹⁰⁸ «Es la imbecilidad realista que no se para a cavilar que nada, por muy lejos que venga una mano a hundirlo en las entrañas del mundo, nunca estará escondido en él, puesto que otra mano puede alcanzarlo allí y que lo que está escondido no es nunca otra cosa que lo que falta en su lugar, como se expresa la ficha de búsqueda de un volumen cuando está extraviado en la biblioteca. Y aunque éste estuviese efectivamente en el anaquel o en la casilla de al lado, estaría escondido allí por muy visible que aparezca. Es que sólo puede decirse a la letra que falta en su lugar de algo que puede cambiar de lugar, es decir de lo simbólico. Pues en cuanto a lo real, cualquiera que sea el trastorno que se le pueda aportar, está siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él». “Le séminaire sur *La lettre volée*”, en *E*, p. 25.

¹⁰⁹ «La unidad de tiempo siempre es tomada de lo real, se refiere siempre a lo real, es decir, al hecho de que éste vuelve por algún lado al mismo lugar. La unidad de tiempo es nuestro día sideral». *SII*, 22/06/1955.

una falla de ésta, de una fisura donde el sujeto lo capta como una forma que problematiza sus concepciones consuetudinarias.

Los planetas, además de volver siempre al mismo lugar, no hablan: «primero, porque no tienen nada que decir; segundo, porque no tienen tiempo; tercero, porque se los ha hecho callar» (*SII* 25/05/1955). La primera razón alude a ese real primitivo, pre-simbólico, del que no cabe hablar más que en forma mítica; el segundo argumento abunda en la idea kantiana del tiempo como *a priori* que informa todo fenómeno experimental y que, por ende, pertenece a la dimensión simbólica como una de sus condiciones de posibilidad; por último, el momento en que a los planetas se los ha hecho callar tiene que ver con la entrada del símbolo en escena, con la física newtoniana que estructura y ordena un campo en apariencia caótico y azaroso. Insistiendo en esta idea, la secuencia de “+” y “-” que Lacan despliega en “El seminario sobre *La carta robada*” está destinada a probar que incluso en la tirada de una moneda y en las sucesiones de cara o cruz rigen una serie de leyes simbólicas que hacen que no todas las combinaciones estén permitidas¹¹⁰.

Si lo real no puede perderse es justamente porque no hay ley que valga en él, porque la ley es ya símbolo, significante que regula sus propias excepciones y extravíos. Y, sin embargo, allí donde no hay ley todo está en su lugar. Acaso el ejemplo del movimiento de los planetas y las estrellas no sea tan intuitivo como Lacan desearía, pues cuando pensamos en que vuelven a su lugar ya estamos discutiendo con las directrices simbólicas, reflexionamos con el auxilio de la regla; en todo caso, los planetas errantes, los movimientos caóticos y la aparente arbitrariedad que la astronomía habría de salvar (¡salvemos las apariencias!) se acercarían más a un real que, no obstante, siempre está en su lugar, y que sólo resulta caótico o regulado desde la perspectiva de un símbolo que viene a legislarlo.

Unas sesiones antes de introducir la filiación de lo real con los cuerpos celestes, Lacan engrana su concepción de la tercera dimensión con un momento concreto del pensamiento de Freud que queda cristalizado en el sueño conocido como “la inyección de Irma”, que se recoge en la primera parte de *La interpretación de los sueños*. Allí, Freud relata pormenorizadamente un sueño que tuvo la noche del 23 al 24 de julio de 1895 cuya protagonista había sido su paciente¹¹¹. Lacan, haciendo suya la teoría onírica

¹¹⁰ «Desde el punto de vista de lo real, para cada jugada hay siempre iguales posibilidades de ganar o perder. La noción misma de probabilidades y de oportunidades supone la introducción de un símbolo en lo real. A lo que ustedes se dirigen es a un símbolo, y las posibilidades de que disponen no se refieren más que a un símbolo. En lo real, con cada jugada tienen tantas posibilidades de ganar o de perder como con la jugada precedente. No hay ninguna razón para que, por puro azar, no ganen diez veces seguidas. Esto sólo empieza a cobrar sentido cuando escriben un signo, y mientras no estén ahí para escribirlo no hay ganancia de ninguna especie». *SII*, 23/03/1955. Lacan agrupa en tres conjuntos las secuencias posibles de “+” y “-”, de par o impar, de cara o cruz: (1) +++, ---, -++, +--; (2) ++-, --+, -+-; (3) +-+, -+-, -+-. Al pasar de la sucesión presuntamente aleatoria a la ordenación en tres grupos –de lo real a lo simbólico, pues–, emergen inmediatamente unas leyes precisas: los 1, 2 y 3 no pueden sucederse en un orden cualquiera. Un 1 nunca podrá suceder a un 3, ni a un número impar de 2, pero sí a un número par de 2. *Vid.* *SII*, 26/04/1955.

¹¹¹ «Un gran vestíbulo –muchos invitados, a quienes nosotros recibimos–. Entre ellos Irma, a quien enseguida llevo aparte como para responder a su carta, y para reprocharle que todavía no acepte la “solución”. Le digo: “Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa”. Ella responde: “Si supieses los dolores que tengo ahora en el cuello, el estómago y el vientre; me siento oprimida”. Yo me aterro y la miro. Ella se ve pálida y abotagada; pienso que después de todo he descuidado sin duda algo orgánico. La llevo hasta la ventana y reviso el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. Después la boca se abre bien, y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes veo extrañas formaciones rugosas, que manifiestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras blanco-grisáceas. Aprisa llamo al doctor M*, quien repite el examen y lo confirma... El doctor M. se ve

de Freud, recalca que los sueños no manifiestan tanto las grandes preocupaciones del día cuanto los temas que han quedado interrumpidos o no elaborados. Es, justamente, el silencio entre las palabras lo que retorna –vuelve, se repite– en las figuraciones nocturnas, aunque lo hace dispuesto en imágenes. Freud examina en su sueño la garganta de su paciente, y lo que ve al fondo es un «espectáculo horroroso [...]: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, las secreciones por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del “tú eres esto”: “Tú eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe”» (*SII* 09/03/1955). Zarandeado por la estampa de lo innombrable y de un espejo que ya no le devuelve figura alguna, Freud acude al profesor M. para tratar de entender algo de lo que ve, y aparecen también otros personajes –Otto, Leopold– que no representan sino las sucesivas identificaciones en las que se diluye y disemina el ego ante la confrontación con lo real. Lacan advierte que no se trata tanto de un estado anterior del yo, de una mera regresión, cuanto de una «descomposición espectral de la función del yo». La identidad personal se descompone como un haz de luz, en principio uniforme, que a través de un prisma proyecta todo un abanico multicolor; del mismo modo, lo que presuntamente es la unidad del sujeto se disgrega en una serie de yoes, en una suma contingente de identificaciones.

Lo real y la angustia comparten la cualidad de estar desligados, de no tener objeto –un objeto determinado de la realidad empírica–, de no vincularse a representación alguna o, en términos kantianos, de no corresponderles ninguna intuición *precisable*. Del mismo modo que la angustia, al asociarse a un objeto, se transforma en miedo y cesa de ser un sentimiento tan insoportable –una fobia es mucho más llevadera que la nuda angustia–, lo real recibe un nombre e ingresa así en el territorio del símbolo, si bien hay un poso ineliminable de angustia que acompaña a ese ingreso precisamente por estar condenado al fracaso, por no ser más que un ingreso parcial, fallido, quebrado por su propia condición. Este parentesco, que se insinúa ya en el análisis lacaniano del sueño de Freud, vendrá unos años más tarde a bautizar el *Seminario X* de Lacan (1962-1963), y será una de las bisagras del giro a lo real de su pensamiento.

Todas las palabras se detienen ante lo real como algo último, registro que Lacan emparenta con lo que Freud denominaba «el ombligo del sueño». En ese punto de la ensoñación tiene lugar una relación abisal con lo más desconocido, con un desemejante esencial más allá de toda intersubjetividad o término de comparación, con un Otro absoluto:

Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia (*SII* 16/03/1955).

enteramente distinto que de ordinario; está muy pálido, cojea, está sin barba en el mentón... Ahora también está de pie junto a ella mi amigo Otto, y mi amigo Leopold la percute a través del corsé y dice: “Tiene una matidez abajo a la izquierda”, y también señala una parte de la piel infiltrada en el hombro izquierdo (lo que yo siento como él, a pesar del vestido)... M. dice: “No hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disenteria y se eliminará el veneno”... Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propiteno... ácido propiónico... trimetilamina (cuya fórmula veo ante mí escrita con caracteres gruesos)... No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia». S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, volumen IV, pp. 128-129.

Esa imagen que es una no-imagen, ese objeto que no es objeto y que por ello es *el* objeto de angustia por excelencia, hace de la revelación de lo real algo complejo e insituable, tan insituable que termina por concebirse como un hueco, un vacío. La búsqueda del sueño de Freud llega, así, a lo que Lacan denomina *béance*. Lo *béant* es lo que presenta una gran abertura, y generalmente se utiliza en contextos médicos o referido a la boca, la garganta, etc. —como en la expresión “*bouche béante*”, boca abierta, y sus matices de sorpresa, asombro o incompreensión—. La boca abierta del sueño es a la vez la manifestación de algo desconcertante y la irrupción de una oquedad. Pero la genealogía de *béance*, según el propio Lacan, no es sólo la garganta de Irma, sino la voz alemana empleada por Kant para traducir el *hiatus* latino —“hiancia” es el neologismo que acuñaron los traductores de Lacan al castellano—¹¹².

En la *Crítica de la razón pura*, tras exponer el sistema de todos los principios del entendimiento puro, Kant consagra una sección a refutar el idealismo material y a demostrar que tenemos experiencia, y no meramente imaginación, de las cosas externas. En esta empresa, y para detallar en qué medida cabe hablar de necesidad de los fenómenos, recurre, entre otros, al principio de continuidad, en virtud del cual se prohíbe cualquier salto en la serie de los fenómenos:

Prohíbe igualmente cualquier laguna [*Lücke*] o grieta [*Kluft*] entre dos fenómenos en el conjunto de las intuiciones empíricas en el espacio (*non datur hiatus*). El principio puede enunciarse, pues, así: nada que exhiba un vacío o simplemente lo tolere como parte de la síntesis empírica puede entrar en la experiencia. En efecto, lo que se refiere al vacío que podemos concebir fuera del campo de la experiencia posible (fuera del mundo) no constituye una cuestión que caiga dentro de la jurisdicción del mero entendimiento. Este sólo decide acerca de cuestiones relativas al uso que de los fenómenos dados se hace con vistas al conocimiento empírico. Esa cuestión es un problema de la razón ideal, la cual va más allá de la esfera de la experiencia posible y pretende juzgar sobre lo que rodea y limita tal esfera. La tendremos que tratar, pues, en la dialéctica trascendental (*KrV* A 228-229/ B 281-282).

Nada que exhiba un vacío puede entrar en la experiencia; de nada real, con Lacan, cabe tener experiencia, pues se trata justamente de lo que rebasa lo experimentable como tal, entendido esto último como lo que se nos da sometido a las condiciones simbólicas que rigen toda aprehensión posible. Y sin embargo, los intersticios y aberturas irrumpen de cuando en cuando en la experiencia estructurada en calidad de falla o desgarradura, como algo que no obstante inmediatamente se recubre con un nombre —aunque, de nuevo, sea el de lo innombrable— y preserva la continuidad. A partir del *Seminario XI*, la hiancia u oquedad hará que algo anticonceptual e indefinido, algo no-realizado, se instale entre la causa y el efecto, un punto ciego indicando que algo no funciona bien (*SXI* 22/01/1964).

El §2 de la *Crítica del juicio* presenta el *Kluft* como un

abismo [*Kluft*] infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella.

El hiato no pertenece a la experiencia, sino que constituye su límite, un territorio fronterizo que aísla lo sensible respecto de lo suprasensible. Y si en la primera crítica

¹¹² «[...] *béance*, terme employé dans les *Prolegomènes* du même auteur [Kant]». *SXI*, 22/01/1964. En los *Prolegómenos*, Kant no emplea en ningún momento el término *Kluft*, que no obstante sí aparece asociado al lema «*in mundo non datur hiatus*» en la *Crítica de la razón pura*.

quedaba vedada toda tentativa de tender puentes entre uno y otro territorio, las otras dos críticas explorarán la manera de hacerse cargo del universo nouménico sin incurrir en delirios extravagantes. Después de 1964, Lacan también se consagrará a la tarea de sondear el dominio de lo real, pero en los años 50 mantiene la postura kantiana de la razón pura teórica. En la “Dialéctica Trascendental”, Kant sienta firmemente que no puede darse jamás una experiencia adecuada a una Idea, pues ésta se caracteriza justamente por su incapacidad de adecuarse a una experiencia¹¹³.

Ahora bien, por muy angustiante que pueda resultar, es la discontinuidad o el hiato lo que impide que lo imaginario se pliegue especularmente sobre lo real, la dislocación que produce es precisamente la herramienta crítica que permite rebasar las conceptualizaciones ideológicas –en la medida en que son implícitas y no tematizadas– del mundo y nos enfrenta a ese último «tú eres esto», a la disolución de las identidades en un juego simbólico de diferencias. Lo real ejerce, pues, el rol de bisagra hueca, escotilla o abismo que posibilita el desmantelamiento de los prejuicios imaginarios encarnados como algo esencial e inmutable, y abre el horizonte de visibilidad hacia la posición creadora y contingente –porque la simbolización siempre podría haber sido de otra manera– del símbolo. Lo imaginario no puede sino bajar la guardia y dejar de achacar las imprecisiones de los sistemas categoriales a una ignorancia provisoria pero solventable del sujeto. La falla que introduce lo real es estructural, es decir, no resoluble, si bien es lo que insta a lo simbólico a producir nuevos significantes o nuevas relaciones entre significantes.

En el sueño de la inyección de Irma cabe distinguir, según Lacan, dos partes. La primera desemboca en el ombligo –también *béance* o abertura– del sueño, «en el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, de esta verdadera cabeza de Medusa, en la revelación de ese algo propiamente hablando innombrable, el fondo de esa garganta» (SII 16/03/1955). La confrontación con esa forma compleja e insituable petrifica a quien mira, y Freud se queda sin palabras frente a lo que es interpretado por él como el enigma de lo femenino, de la sexualidad y de la muerte. El acmé u ombligo del sueño, pues, marca la frontera entre dos escenas, y en el impasse se ponen en entredicho o en suspenso las certidumbres y sistemas conceptuales del sentido común. Desde el umbral de lo irremediablemente desconocido, el sujeto del sueño se disuelve –petrificado y muerto por Medusa– en la serie de las identificaciones en las que lo imaginario lo había alienado. Aquí comienza el segundo tramo del sueño, donde las diversas capas identificatorias del yo acuden a socorrer, desde sus irreconciliables puntos de vista sin privilegio, al boquiabierto y mudo Freud; pero en su ejercicio del auxilio no se manifiesta sino la descomposición de lo imaginario, la caída de las imágenes, cada cual más delirante.

Al final del sueño, ese real innombrable es ceñido por una fórmula química, por un símbolo que acude, más allá de los delirios imaginarios, a aplacar por medio de la nominación la angustia de Freud –que acude a desplazar su propio límite, su propio resto¹¹⁴–. Si lo real se calla es porque lo simbólico lo ha hecho callar. En la segunda parte del sueño, pues, Freud apela al consenso de sus semejantes, pero no serán las identificaciones sino la fórmula simbólica lo que establecerá el lugar de la conclusión, y esa misma fórmula es la que pone de manifiesto la futilidad del desfile egológico. «En el instante en que el mundo del soñante se sume en el mayor caos imaginario, entra en juego el discurso» (SII 16/03/1955). Por muy insensato o carente de sentido que sea, tras este discurso –los sucesivos diagnósticos ante la garganta de Irma y la fórmula

¹¹³ KrV, A 621/B 649: «¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia».

¹¹⁴ «Lo que no ha venido a la luz de lo simbólico, aparece en lo real». E, p. 388.

química— se ve al sujeto «descomponerse y desaparecer» (*idem*), revelar su carácter fundamentalmente acéfalo. Y es que la relación que carga afectivamente el sueño no es la de la intersubjetividad imaginaria, sino la relación con un Otro absoluto, un desemejante esencial que ya no es «ni el suplemento ni el complemento del semejante sino la imagen misma de la dislocación, del desgarramiento esencial del sujeto» (*SII* 23/03/1955); es la diferencia simbólica que lo atraviesa. El sujeto pasa al otro lado del espejo, allí donde cesa toda interposición o reflejo entre el sujeto y el mundo, y en ese instante el *logos*, lejos de perder sus derechos, pone a funcionar un símbolo liberador, una fórmula química que revela a la vez la condición des-esencial del sujeto y los engranajes de la significación que construyen la realidad. El enfrentamiento, afirma Lacan, con un *quod* último en el límite de la relación imaginaria, más allá del ego, demarca el territorio del sujeto del inconsciente, que ya no responde a ningún “quién”.

Pero este real último aparece en el sueño antes de lo imaginario como su disolvente, como lo que problematiza la representación especular. Asimismo, el juego entre la intimidad y el afuera que se despliega en el estadio del espejo queda revocado en el plano de lo real que, abundando en lo que ya precisamos en el apartado sobre lo simbólico, disipa cualquier tentativa de hacer del sujeto un sujeto de las profundidades. En el sueño, el sujeto desfila ante sí mismo. «Con respecto a la exterioridad y la interioridad, reparen en lo siguiente: tal distinción no tiene ningún sentido en el nivel de lo real» (*SII* 26/01/1955). La diferencia entre interior y exterior está ligada a la escisión del sujeto y a su alienación en lo simbólico; la impresión de intimidad proviene del desconocimiento imaginario, y la sensación de exterioridad es el efecto de la trascendencia de lo simbólico. La operación simbólica permite además distinguir las dimensiones imaginaria y real: combate la ilusión de que lo imaginario refleja la realidad, al tiempo que preserva lo real imposible de los tentáculos identificatorios y de la propia simbolización —lo constituye como su afuera—. Las tres instancias, por ende, se encuentran trabadas por articulaciones respectivas que administran un funcionamiento recíproco en forma de estructura, y constituyen la plataforma trascendental a partir de la cual se configura el sujeto.

2.3.2. La paz del atardecer

Durante el seminario sobre las psicosis (1955-1956), Lacan explora uno de los efectos particulares de lo real sobre la realidad. En medio del análisis de las alucinaciones del presidente Schreber, quien explica su construcción delirante como imponiéndosele desde un Dios-Otro absolutamente exterior a él, y que se indigna cuando se le insinúa que es él mismo el autor de esa construcción, Lacan se detiene a cuestionar el sentido mismo del concepto de alucinación y a recordar a su auditorio los fundamentos del orden del discurso. Partiendo de la no equivalencia y la no simultaneidad entre la nominación y el mundo de los objetos —pues más bien hay jerarquía genética—, se consagra a indagar cuál es la finalidad o el destino particular de todo discurso. La pregunta por ese destino toma un cariz direccional cuando Lacan habla de su «punto de detención» (*point d'arrêt*):

El movimiento o, dicho de otro modo, el sentido, va siempre hacia algo, hacia otra significación, hacia el cierre de la significación, ella reenvía siempre a algo que está antes o que vuelve sobre él mismo, pero hay un sentido en el sentido de dirección. ¿Quiere esto decir que no tenemos punto de detención? (*SIII* 08/02/1956).

Ciertamente, en virtud del deslizamiento (*glissement*) significativo, la significación remite siempre a otra significación; pero hay un momento en que ese

movimiento se detiene y que Lacan pretende poner de manifiesto. No se trata, como ya acertó a señalar San Agustín, de la indicación o mostración de la cosa, pues ésta es siempre difusa y no basta por sí misma para concretar con exactitud qué es lo que indica. Después de descartar esta primera intuición del sentido común, Lacan concluye rápidamente que «la referencia fundamental del discurso, si buscamos ahí donde éste se detiene, está sin embargo siempre en el nivel de ese término problemático que se llama *el ser*, que nosotros debemos encontrar» (SIII 08/02/1956).

A continuación, presenta y escudriña un ejemplo que pretende esclarecer y justificar la identificación del ser con el punto de detención del discurso: «ustedes están en el declinar de un día de tormenta y de fatiga, y consideran la hora que declina y la sombra que comienza a invadir lo que les rodea, y algo viene a su mente que se encarna en la formulación “la paz del atardecer”» (SIII 08/02/1956). Lacan no confronta a su auditorio con la experiencia de la aprehensión fenoménica de los últimos rayos de luz extinguiéndose, sino con un instante, en la frontera difusa entre el día y la noche, donde se callan las voces y surge lo real. Se trata de una agitación, un sentimiento de pánico, una angustia... en suma, una inquietud, una búsqueda. No es que el sujeto formule conscientemente el significante “la paz del atardecer”, sino que le cae encima, lo sorprende como un discurso que no le pertenece y que *lo habla*, y apacigua la agitación inmediatamente anterior bajo la forma de una «voz muda» o «murmullo del exterior»; de ahí que Lacan organice todo este excursus a partir de la discusión del delirio de Schreber.

En la medida en que no somos nosotros quienes llamamos a esa paz del atardecer, en la medida en que no hemos preparado la formulación antes de aplicarla, sino que ella nos sorprende, el discurso se manifiesta como algo «que apenas nos pertenece», y pone de relieve una vez más la artificialidad de la distinción entre intimidad y exterioridad –o, más bien, la disolución de la interioridad en un afuera estructural–. Es una «articulación que no sabemos si viene de fuera o de dentro: *la paz del atardecer*». El símbolo es tanto más eficaz cuanto que no es el producto de un ejercicio voluntario y consciente del sujeto, sino que es justamente lo que hace de ese individuo que experimenta la paz del atardecer un sujeto: «mientras menos lo articulamos, mientras menos hablamos, más nos habla. Cuanto más ajenos somos a lo que está en juego en ese ser, más tiende este a presentársenos [...] en el límite del campo de nuestra autonomía motriz y de ese algo que nos es dicho desde el exterior, de aquello por lo cual, en el límite, el mundo nos habla» (SIII 08/02/1956).

Lo real se sitúa, pues, en ese momento de des-simbolización que implora símbolos: «si cuestionamos la paz del atardecer, advertimos que no tiene otro relieve que el del *tono bajo de las vocalizaciones*, así se trate del jadeo de los cosechadores o del alboroto de los pájaros» (E 891; la cursiva es nuestra). O como dirá en su seminario: «llegamos al límite donde el discurso, si desemboca en algo más allá de la significación, desemboca sobre el *significante en lo real*. Nunca sabremos, en la perfecta ambigüedad en que subsiste, lo que debe al matrimonio con el discurso» (SIII 08/02/1956; la cursiva es nuestra). Y nunca sabremos qué *es* –ni siquiera *si es*– fuera de ese matrimonio, precisamente porque lo real sólo se deja capturar bajo su revestimiento simbólico. Es la fórmula lingüística la que hace que ese momento de la jornada *pueda ser percibido* –e incluso *pueda ser*–; si no cristalizara en una expresión verbal, no seríamos capaces de distinguirlo de cualquier otro instante¹¹⁵. Así, el ejercicio de la nominación no pone un

¹¹⁵ «¿Qué vínculo hay entre la formulación *la paz del atardecer* y lo que experimentan? No es absurdo preguntarse si seres que no hiciesen existir esa paz del atardecer como distinta, que no la formularan verbalmente, podrían distinguirla de cualquier otro registro bajo el cual la realidad temporal puede ser aprehendida». SIII, 08/02/1956.

nombre o describe algo previo, sino que hace que el ser emerja a partir de su ser nombrado¹¹⁶ por medio del significante *en* lo real.

El ser –o no-ser, discusión que abordaremos más adelante– del lenguaje que es la paz del atardecer se nos presenta esencialmente como un significante, y no como aquello de cuya existencia prestaría testimonio una determinada experiencia averbal. Pero se trata de un significante en estado naciente cuya emergencia permite aún adivinar el *límite* del campo de la experiencia porque él mismo traza esa *franja*. Desde ese umbral, el significante organiza todos los fenómenos, incluidos los que pueblan el delirio del presidente Schreber. Lacan sostiene que recibimos ese significante «en la medida en que estábamos cerrados a él», es decir, no hay experiencia previa que lo anticipe de algún modo y nos permita reconocerlo, las condiciones experimentales de las que disponemos no son capaces de aprehenderlo; y es que, en definitiva, si estuviéramos abiertos a él, el filtro de las condiciones habituales lo habría tornado invisible o al menos asimilable. Cuanto más nos sorprende ese significante, continúa Lacan, cuanto más se nos escapa, con mayor nitidez revela su carácter de franja, de límite del campo de la experiencia, su vecindad con un real dispuesto a sumir al símbolo en la insignificancia¹¹⁷. En este sentido, preservar la continuidad del discurso es para el sujeto un desafío –y más aún para el sujeto del delirio–, una exigencia fuera del cumplimiento de la cual padecerá una suerte de ruptura con la presencia en el mundo, es decir, con el Otro simbólico (*SIII* 08/02/1956).

En la clase siguiente, Lacan vuelve al ejemplo de la paz del atardecer y aporta un nuevo nombre para ese punto de detención:

Mi tesis, que quizá dará a algunos la solución del enigma que parece haber constituido para ellos mi golpe de efecto de la vez pasada sobre la paz del atardecer, es la siguiente: la realidad está marcada de entrada/de golpe por el *anonadamiento simbólico*. Aunque todo nuestro trabajo del año pasado la prepara, voy de todos modos a ilustrarla una vez más, aunque no sea más que para alcanzar esa paz del atardecer acogida de modo tan variado (*SIII* 15/02/1956).

Sin embargo, el problema que esta formulación deja patente es que, partiendo del axioma de la universalidad de lo simbólico, es decir, si es *de entrada* y *de golpe* que la realidad está marcada por el anonadamiento simbólico –por el asesinato originario de la cosa–, esa aparición primitiva del significante como donación originaria del ser no puede entenderse sino como una «realidad anonadada desde siempre»¹¹⁸ –el ser está inmerso *siempre ya* en un universo simbólico–, y el significante en lo real se queda ineludiblemente «afuera». En este sentido, Lacan no presenta la experiencia de la paz del atardecer como un momento originario, sino, al contrario, como el punto en el que, tras una serie de deslizamientos significantes, se detiene la regresión. El anonadamiento simbólico de la clase siguiente toma como punto de partida lo que en el análisis sobre la

¹¹⁶ François Balmès, entre otros, ha señalado la proximidad de la doctrina lacaniana de la nominación respecto a las tesis de Heidegger. *Vid. Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*, Paris, PUF, 1999, pp. 86-ss. No en vano, Lacan publica la traducción del artículo “Logos” al mismo tiempo que su “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite”. *Cfr.* “Logos”, trad. de J. Lacan, en *La Psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, I, pp. 59-79. *Vid.* especialmente p. 76: «Cuando pensamos qué es denominar (*onoma*) a partir del *legein*, vemos que no significa en absoluto llevar una significación a la expresión, sino dejar que se presente en la claridad del primer plano algo que se levanta en él en la medida en que se lo nombra».

¹¹⁷ Este «significante en lo real» y su posición de exterioridad y extrañeza con respecto al sujeto va a retomarse en seminarios posteriores como lo que constituye y define al *Es*, al inconsciente, subrayando una vez más la ubicación del inconsciente en el afuera del sujeto y destacando su faceta real más allá de lo simbólico y del principio de placer.

¹¹⁸ F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*, p. 94.

paz del atardecer se producía como resultado¹¹⁹ –es decir, el límite entre lo simbólico y lo real–.

En resumen, el sentido que guía hacia el punto de detención del orden del discurso en el ser es el inverso y complementario –pues sin él no se da el siguiente– al que preparaba a lo real para ser dejado-ser, al que realizaba al ser en la palabra. La dirección que engloba a ambos sentidos es la que tiende un puente entre lo simbólico y lo real.

2.3.3. *Lo real como límite de la experiencia*

Sería absurdo que esperásemos conocer, de un objeto cualquiera, más que lo que pertenece a la experiencia posible del mismo, o que, de una cosa cualquiera, de la cual admitiésemos que no es un objeto de una experiencia posible, tuviésemos la pretensión de alcanzar el más mínimo conocimiento [...]. Pero por otra parte sería un absurdo aún mayor si no admitiésemos las cosas en sí mismas, o si pretendiésemos presentar nuestra experiencia como el único modo posible de conocimiento de las cosas.

I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, §57¹²⁰

La influencia kantiana en la construcción del concepto de lo real no se restringe a la idea de abismo o hiato (*Kluft*, *béance*). El tratamiento que ofrece Kant de la noción de límite ejerce también de suelo abonado sobre el que Lacan elabora una determinada concepción de las relaciones del sujeto con lo real. Cabría reescribir la cita de Kant en términos lacanianos: más absurdo que pretender conocer lo real a través del filtro de lo simbólico –labor imposible, pues en tanto que filtro lo desvirtúa y convierte en otra cosa– es pretender que no hay nada allende lo simbólico.

Si en el *Seminario III* era el significante “la paz del atardecer”, como significante *en* lo real, lo que habitaba ejemplarmente la zona liminar más allá de la cual no habría experiencia posible, durante el curso siguiente Lacan afronta de modo directo lo real como *límite*, límite de la experiencia¹²¹. Hay un punto en el que las palabras se detienen; no por una carencia de términos –finitos– frente a una experiencia pre-lingüística –infinita– que vendría a desbordarlos, sino por la propia estructura porosa de la realidad. El hiato que cava lo real en la cadena simbólica se manifiesta en la detención súbita de la narración del paciente, índice certero, según Freud, de la represión. Y es que lo real, en la medida en que no ha accedido al universo simbólico, queda reprimido y, como tal, produce efectos en la realidad de la talla del síntoma. Como ya expusimos en el capítulo sobre lo simbólico, en el momento en que el lenguaje se constituye, crea también su afuera. Y ese resto de la operación simbólica retorna e irrumpe en ocasiones, disloca e interrumpe el andamio conceptual sobre el que se sostiene el cotidiano. Lo reprimido retorna: «Lo que no ha venido a la luz de lo simbólico reaparece en lo real» (*E* 388).

En el momento en que lo no simbolizado reaparece en lo real, «lo que aparece, aparece bajo el registro de la significación, y de una significación que no viene de *ninguna parte*, que no remite a nada, pero que es una significación esencial e incluso una certeza de esa significación: el sujeto está concernido» (*SIII* 11/01/1956; la cursiva es nuestra). A lo real no es posible asignarle ningún lugar, no viene de ninguna parte porque la topología y el espacio son competencia del símbolo, y no obstante aparece –inevitablemente– bajo el registro de la significación, aunque no remita a nada –pues es un símbolo que esencialmente se resiste a simbolizar–.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 95.

¹²⁰ AA IV: 350.

¹²¹ «Lo real se encuentra en el límite de nuestra experiencia». *SIV*, 28/11/1956.

Lacan sostiene que no existe realidad prediscursiva alguna; ahora bien, con cautela afirma de modo simultáneo que no todo es simbólico. Además de lo imaginario, hay un real que insiste, y que a pesar de su insistencia no se capta más que por mediación del símbolo –imposible, insimbolizable, irrepresentable, inconcebible, innombrable, etc. –. Desde estas premisas, parecería que lo real sólo se puede definir –siempre simbólicamente– de manera negativa, como lo que *de iure* resiste la simbolización (E 388).

No obstante, si acudimos al abordaje kantiano de los límites, resulta manifiesto que el planteamiento trascendental no se reduce a hacer teología negativa de los noúmenos, sino que es capaz de construir un posicionamiento positivo con respecto a las fronteras. El modo que tiene Lacan de encarar lo real es análogo al que Kant despliega en sus *Prolegómenos* a propósito de la cosa en sí, la razón y el límite. Ambos son conscientes de que se adentran en un terreno espinoso¹²², y a la vez tienen la certeza de que no pueden no hacerlo. «No podemos dar, más allá de toda experiencia posible, ningún concepto determinado de lo que puedan ser las cosas en sí mismas. Pero no somos libres de abstenernos completamente de toda investigación sobre ellas; ya que la experiencia nunca satisface completamente a la razón»¹²³.

La distinción kantiana entre límites (*Grenzen*) y limitaciones (*Schranken*) abunda precisamente en el carácter positivo del límite, que es el que permite que se pueda hacer algo así como una ciencia de los límites –a saber: la metafísica–: «Los límites (en seres extensos) presuponen siempre un espacio [*Raum*] que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no requieren esto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tiene integridad absoluta. Nuestra razón ve, *por decirlo así*, en torno a sí un espacio [*Raum*] para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede nunca tener conceptos determinados de ellas y está limitada sólo a los fenómenos»¹²⁴. La matización que introduce el “por decirlo así” tiene en cuenta que, si se quiere hablar con propiedad y no aplicar a la cosa en sí las categorías o las formas de la intuición que corresponden en exclusiva al fenómeno, habría que decir que el espacio de las cosas en sí mismas no es en realidad un espacio determinado –como sí lo es el recinto de la experiencia posible, cuya frontera viene trazada precisamente por los noúmenos– sino que, en todo caso, se define por ser, de manera indeterminada, todo lo que queda fuera del ámbito fenoménico; todo lo que, en definitiva, carece de espacio. Fuera del espacio y fuera del tiempo, fuera del mundo sensible y de la representación que acompaña a éste, lo que se extiende no es no obstante una mera negación, sino algo de cuya relación con lo que queda dentro de sus límites cabe hablar.

La metafísica «nos conduce a límites en los intentos dialécticos de la razón pura (intentos que no son emprendidos caprichosamente ni con intención deliberada, sino que la naturaleza misma de la razón empuja a ellos); y las ideas transcendentales, precisamente porque no se puede eludirlas, y porque, a pesar de ello, jamás se pueden realizar, sirven no sólo para mostrarnos realmente los límites del uso puro de la razón, sino también para mostrarnos el modo de determinarlos; y ésta es la finalidad y la utilidad de esta disposición natural de nuestra razón»¹²⁵. Las ideas transcendentales, mediante su uso regulativo, nos llevan «hasta donde se tocan, por decirlo así, el espacio lleno (de la experiencia) con el espacio vacío (del cual nada podemos saber, el espacio

¹²² «Algunos de ustedes, creo, dejan escapar cierto suspiro de alivio: “por fin va a hablarnos de ese famoso real que hasta ahora había quedado en la sombra”». *SIV*, 28/11/1956.

¹²³ I. Kant, *Prolegomena*, §57. AA IV: 351.

¹²⁴ *Ibidem*, AA IV: 352 (la cursiva es nuestra).

¹²⁵ *Ibidem*, AA IV: 353.

de los *noumena*)»¹²⁶. Que lo real en Lacan sea de entrada lo que está lleno no significa que no sea él mismo el vacío *en* lo simbólico, el agujero, la grieta o la *béance* en las cadenas significantes; que esté lleno indica que en él no falta nada, pero que no le falte nada no es incompatible con que sea la falla en el orden simbólico –pues sólo en lo simbólico cabe preguntarse, por ejemplo, por lo que no se sabe–.

La positividad del límite queda explícitamente acentuada en el siguiente texto de Kant:

[E]n todos los límites hay también algo positivo (p. ej., la superficie es el límite del espacio corpóreo [*der körperlichen Raumes*], y a la vez es ella misma un espacio [*Raum*]; la línea es un espacio que es el límite de la superficie; el punto es el límite de la línea, pero sigue siendo siempre un lugar en el espacio [*Ort im Raume*]); por el contrario, las limitaciones contienen meras negaciones [...]. Pues ahora se plantea la pregunta: ¿cómo se comporta nuestra razón en esta conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca? Aquí hay *una conexión real de lo conocido con algo completamente desconocido* (y que seguirá siendo siempre desconocido), *y aunque lo desconocido no haya de volverse más conocido en lo más mínimo –como, en efecto, ello no es de esperar– sin embargo el concepto de esta conexión debe poder ser determinado y se debe poder hacer de él un concepto distinto*¹²⁷.

La insistencia de Kant en que los límites son un espacio frente a la pura negación que define a las limitaciones lleva a pensar que, si bien emplea el mismo término con el que designa una de las dos formas *a priori* de la intuición, no se está refiriendo a lo mismo. En todo caso, se trataría de un conocimiento por analogía, «que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes»¹²⁸. El hecho de que sea un espacio –o simplemente “algo”– sirve para que entre en una cierta relación con lo que él delimita, para que quepa siquiera formular, es decir, determinar y hacer de él algo distinto, el concepto de una conexión.

Si de lo real *en sí mismo* no cabe hablar –si lo único que lo hace llegar a ser impropriamente un espacio es el hecho de que de-limita o constituye el contorno de un espacio genuino–, sí cabe no obstante hacer ciencia de la conexión –o inconexión– de lo real con la realidad, con las construcciones simbólicas, esto es, ciencia del límite. Y esta idea es precisamente la que recoge Lacan en su seminario sobre la relación de objeto cuando caracteriza lo real no ya simplemente como lo que ha quedado fuera sino como el propio límite de la experiencia. El límite en la *Crítica de la razón pura* servía para determinar o definir el espacio de legítima aplicación de los conceptos puros del entendimiento –a saber: la experiencia posible–. En cuanto tal, el límite es un ser fronterizo, «pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento»¹²⁹, y no una simple negación de lo que permanece dentro de su perímetro. La ciencia de los límites no sólo enseñaba hasta dónde puede llegar el entendimiento, sino que también esbozaba los términos de la relación entre el adentro y el afuera del límite, sin decir sin embargo nada de lo de afuera, sin tratar lo exterior más que hipotética o problemáticamente, nunca dogmáticamente. Frente al límite, la limitación restringe, niega, hace de lo que queda fuera de su campo una pura negación.

Ahora bien, la autorización para confeccionar un saber sobre el límite no abre la veda, como advierte Kant en numerosas ocasiones, para reivindicar la posibilidad de un conocimiento legítimo acerca de lo que queda fuera, a pesar de la tendencia natural de la razón a plantearse cuestiones a las que no puede responder. Si bien se trata de una

¹²⁶ *Ibidem*, AA IV: 354 (la cursiva es nuestra).

¹²⁷ *Idem* (la cursiva es nuestra).

¹²⁸ *Ibidem*, §58, AA IV: 357.

¹²⁹ *Ibidem*, §57, AA IV: 357.

tendencia imposible de erradicar, conviene estar alerta ante su afán de extralimitarse. Lacan es también consciente del carácter seductor de las incursiones en el universo nouménico, pero se cuida de bosquejar los planos del dominio del psicoanálisis nunca más allá del límite:

Déjenme ilustrar esto con una comparación, para que ustedes comprendan bien la fascinación de lo que se puede encontrar en la materia, el *Stoff* primitivo tan fascinante para el espíritu médico. Se cree decir algo importante cuando se afirma de manera gratuita que nos-otros, como los otros médicos, ponemos una realidad orgánica, algo que a fin de cuentas debe encontrarse en la realidad, en la base, en el principio de todo lo que se produce en el análisis. Freud también lo dijo, sólo que hay que ver dónde lo dijo y qué función cumple. Pero esto constituye en el fondo, en los analistas, una especie de necesidad de seguridad que retoman sin cesar, a lo largo de sus textos, como quien toca madera. Al fin y al cabo, sólo hacemos intervenir mecanismos superficiales, todo debe remitirse, en última instancia, a cosas que tal vez sabremos algún día, a la materia principal que está en el origen de todo lo que ocurre. Déjenme hacer una simple comparación para mostrarles el tipo de absurdo –el que es para un analista en la medida en que admita el orden de efectividad en el que suele moverse, y es esa la primera noción de realidad (SIV 28/11/1956).

El materialismo de Lacan tiene, a la luz de este texto, un matiz muy particular, alejado de toda teoría que tenga aires de familia con la doctrina de la materia primera, pese a que comparte con ella el problema de cómo abordar con propiedad el objeto de estudio –la *prima materia* era tan controvertida como lo real, en tanto que cualquier discurso que tratase de cernirla hacía de ella algo informado *ipso facto*–. Cuando en 1964 Lacan defina con mayor precisión en qué consiste su materialismo, tomará como ya refutada, y, por tanto, ni se molestará en discutirla, la postura que hace de la materialidad una esencia o sustancia última. Frente a ella, concretará que el materialismo «consiste en no admitir como existentes más que signos materiales» (SXII 16/12/1964)¹³⁰; y, como se planteará más adelante, esa materialidad es lo real del signo. Postular una materia primigenia, una realidad psíquica profunda e inescrutable que no obstante contendría la clave y explicación de todas las manifestaciones superficiales de la mente humana, es tentador pero absolutamente contraproducente en la investigación acerca del inconsciente. Lo que interesa es, por el contrario, aprehender la función que lo real desempeña en su irrupción en las dimensiones imaginaria y simbólica, y qué tipo de relación cabe estimar entre ellos. Para ilustrar esto, Lacan trae el ejemplo de la central eléctrica hidráulica:

Es más o menos como si alguien encargado de una central eléctrica hidráulica en plena corriente de un gran río, por ejemplo el Rin, se pusiera a fantasear sobre la época en que el paisaje era aún virgen y las ondas del Rin fluían en abundancia, cuando ha de hablar de lo que sucede en esa máquina. Ahora bien, es la máquina lo que se halla en el principio de la acumulación de una energía cualquiera, en este caso la fuerza eléctrica que luego puede distribuirse y ponerse a disposición de los usuarios. Lo que se acumula en la máquina tiene, ante todo, la relación más estrecha con la máquina. Diciendo que la energía estaba ya ahí virtualmente en la corriente del río no adelantamos nada. Propiamente, no quiere decir nada, porque la energía, en este caso, sólo empieza a interesarnos en cuanto se acumula, y sólo se acumula a partir del momento en que las máquinas entran en acción [...]. Esta necesidad nuestra de confundir la *Stoff*, o la materia primitiva, o el impulso, o el flujo, o la tendencia, con lo que está realmente en juego en el ejercicio de la realidad analítica, representa un desconocimiento de la *Wirklichkeit* simbólica [...]. Mantener la necesidad de hablar de la realidad última, como si estuviera en algún lugar más que en el propio ejercicio de hablar de ella, es desconocer la realidad donde nos movemos. Puedo calificar esta

¹³⁰ Cfr. la alusión temprana de Lacan a su materialismo en el seminario sobre las psicosis: «el punto de vista que intento sostener ante ustedes supone cierto materialismo de los elementos en cuestión, en el sentido de que los significantes están encarnados de verdad, materializados; son las palabras que se pasean, y su función de abrochadura la desempeñan en cuanto tales». SIII, 20/06/1956.

referencia, hoy, de supersticiosa. Es una especie de secuela del postulado llamado organicista, que no puede tener literalmente ningún sentido en la perspectiva analítica (SIV 28/11/1956).

La cuestión de lo real emerge, afirma Lacan, sobre «el fondo de realidad común» (SIV 28/11/1956), ante una central eléctrica funcionando a pleno rendimiento, ante un universo simbólico que constituye los objetos del mismo modo que la fábrica acumula y distribuye energía. Si «se trata de volver a encontrar [*retrouver*] lo real», es porque ciertamente no nace –si bien sí aparece allí– de la matriz de lo simbólico, aunque todo ensayo de hablar del real primigenio quede ya descartado como inútil y supersticioso. Lo real no sólo está en, sino que *es* el límite de lo simbólico, en la medida en que la experiencia y sus condiciones hacen de pantalla, análogamente a como el recuerdo-pantalla encubre, y a la postre construye, el recuerdo traumático. La terapia analítica permitiría en principio alcanzar –o construir, insistimos, al hilo de la idea de «construcciones en análisis»– esa vivencia, y aunque en los años 50 Lacan teoriza lo real de un modo bastante ambiguo y difuso, a partir de 1959-1960 comenzará a explorar las vías que le permitan abordar directamente ese real.

El *Seminario VI (El deseo y su interpretación. 1958-1959)* abona ya el terreno para ese giro al matizar el axioma de plenitud, en virtud del cual lo real se reconocía como algo lleno, algo cuyos lugares estaban todos ocupados. La condición de límite se manifiesta entonces también como *corte*, y viene así a completar su índole de ruptura en el universo simbólico: lo real no es un «continuo opaco» (SVI 27/05/1959), sino que, además de producir un agujero en la cadena simbólica, *se compone él mismo de cortes* que no son ya los cortes o silencios del lenguaje y que tampoco se superponen isomórficamente a ellos. Para explicar esta idea, Lacan recurre a la obra de arte, cuyo mecanismo consiste no tanto en transfigurar la *realidad* cuanto en incorporar a su estructura –y constituir la de ese modo– el acontecimiento del corte donde se manifiesta lo *real* del sujeto, lo que está más allá de lo que él dice, lo inconsciente que «no es simbolizado por nada» –no se trata ya del inconsciente simbólico sino de un residuo real de ese inconsciente signifiante–. A este acontecimiento Lacan lo va a denominar «advenimiento del ser más allá de toda realización subjetiva posible», y lo propone como la forma distintiva de toda obra de arte. De este modo, emerge una «dimensión que no es paralela al campo creado en lo real por la simbolización humana, que se llama realidad, sino que le es transversal» (SVI 27/05/1959), una dimensión de corte. Serán estas ideas de transición las que permitan a Lacan determinar las coordenadas de una *experiencia de lo real*, franquear su inicial concepción de lo real como lo que yace *más allá de la experiencia* y sortear así toda crítica que le reproche hacer del inconsciente real algo que no se puede comprender o explicar, una suerte de trasunto del *asylum ignorantiae* de Spinoza. Por ello, postergamos la profundización de estas tesis para la exposición del pensamiento de Lacan tras el giro a lo real.

2.3.4. Lo real como imposible (antecedentes)

La inversión de la lógica tradicional en el pensamiento de Lacan cristalizará en la idea de que lo real no se recorta, deriva o actualiza a partir de un universo de posibles; por el contrario, para que algo sea catalogado como real, habrá de ser intrínsecamente imposible. De «todo lo real es posible» se pasa así a «si es real, es imposible». En definitiva, la lógica y lo real no se intersecan como de costumbre en lo posible –ámbito de la realidad– sino en lo imposible.

Ciertamente, antes del giro de su pensamiento hacia lo que formulará finalmente como la «ciencia de lo real», no hay una sistematización explícita de la teoría de lo real, aunque ya se anuncia como un registro propio –al menos como correlato de lo

simbólico y lo imaginario— y con una particularidad específica en las concepciones que venimos exponiendo hasta ahora. El *Seminario IV* contiene, además, el germen de la caracterización de lo real como imposible.

De su asistencia al seminario de Koyré¹³¹, Lacan explotó entre otras cosas el estudio de la relación entre lo real y lo imposible en los desarrollos de la ciencia y, en particular, en las investigaciones sobre la caída de los cuerpos y en la formulación del principio de inercia de Galileo. Lo que interesa a Lacan es fundamentalmente «esa revolución que constituye la matematización de lo real, el hecho de decidirse a purificar radicalmente el método, es decir, poner la experiencia a prueba con los términos, con los planteamientos del problema que parten decididamente de lo imposible» (*SIV* 03/07/1957) —la matematización va a permitir asir lo imposible y separarse de la experiencia ordinaria: los términos ponen a prueba a la experiencia y no a la inversa—. En lugar de ceder sistemáticamente a la experiencia sometida a las condiciones que impone el sentido común —que, como hemos visto, pertenece a la dimensión de lo imaginario—, esta purificación del método partiría de un cuestionamiento de esa experiencia ordinaria por medio de conjeturas en principio imposibles con ella. Lacan, siguiendo los planteamientos de Koyré, sitúa el impulso para un giro radical de la física en el hecho de que las hipótesis científicas se alejen profundamente de la aprehensión que el sentido común ofrece de la realidad; este alejamiento constituye, de hecho, la operación imprescindible para llegar a concebir el movimiento tal como lo hace Galileo —es decir, para llegar a impugnar la convicción consuetudinaria de que los cuerpos más pesados caen más deprisa—. Así, pues, el punto de partida de este nuevo posicionamiento científico se ubica en cierto sentido en un lugar imposible: la gravedad se revela como «una fórmula que de alguna forma no puede satisfacerse en ninguna parte, pues siempre se estará en las condiciones de experiencias impuras para realizarla» (*SIV* 03/07/1957).

En definitiva, lo que permite a la ciencia hacerse moderna es el decreto de una «separación entre lo simbólico y lo real», y es esa separación la que determina que la praxis científica pueda romper con las numerosas experiencias-experimentos (*expériences*) y tanteos de varias generaciones de investigadores, y abrir hueco al hallazgo de un *experimientum mentis* —un experimento que obliga a la experiencia a contorsionarse en lugar de plegarse a ella—. Y es sólo por intermedio de esta separación que la física se puede permitir abordar una realidad ciertamente imposible: nadie ha observado el movimiento inercial, que precisa de condiciones irrealizables; Galileo jamás arrojó balas de cañón de diferente peso desde la torre de Pisa para mostrar que todos los cuerpos caen a la misma velocidad en el vacío, por la simple razón de que no habrían alcanzado el suelo al mismo tiempo. El movimiento perpetuo o el movimiento en el vacío son experiencias que Galileo nunca tuvo o construyó más que en su imaginación, y sin embargo su imposibilidad fundó lo que Koyré denomina la «física clásica» —para distinguirla de la física moderna que comenzaría con la cuántica—. Lo simbólico deja así de supeditarse a una pretendida realidad dada de antemano y perceptible empíricamente; por el contrario, parte de un real insondable y asume que son las construcciones teóricas las que permitirán a la ciencia delimitar y comprender una realidad que no existía previamente.

¹³¹ Impartido en la École Pratique des Hautes Études de París. Lacan comenzó a frecuentar el seminario en los años treinta, cuando era Kojève quien lo dirigía en sustitución de Koyré. *Vid.* E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 108 y p. 152.

En sus *Études Galiléennes*¹³², Koyré analiza el tránsito de la física aristotélica a los descubrimientos de Galileo, Descartes o Hobbes entre otros, y comienza por cuestionar la idea de que la revolución científica de finales del siglo XVII podría resumirse en la consigna del nacimiento de un «sentido experimental» y de la primacía de la experiencia. Sin restar importancia al papel que el experimento desempeña en la física clásica, disuelve el equívoco y evidencia que las teorías de Aristóteles se encontraban mucho más próximas a la experiencia, entendida como experiencia bruta u observación del sentido común, que las de Galileo, para las que ésta no constituyó otra cosa que un obstáculo¹³³. Y en cuanto a la experimentación, Koyré sostiene lo siguiente:

[...] la experimentación –interrogación metódica de la naturaleza– presupone tanto el lenguaje en el que plantea sus preguntas cuanto un vocabulario que permita interpretar las respuestas. Sin embargo, si la ciencia clásica interroga a la naturaleza en un lenguaje matemático, o más exactamente geométrico, este lenguaje, o más exactamente la decisión de emplearlo –decisión que corresponde a un cambio de actitud metafísica– no podía, por su parte, ser dictado por la experiencia que ella iba a condicionar¹³⁴.

Es decir, la experiencia cotidiana no es en modo alguno la instigadora de una matematización de la naturaleza, que requiere ciertamente una abstracción y un alejamiento de los hábitos observacionales comunes; asimismo, la experimentación presupone ya un determinado dispositivo experimental teórico que vendrá a reglamentar toda experiencia ulterior.

Koyré señala la necesidad de explicar por qué y cómo el principio de inercia, que es elemental para nosotros, ha podido adquirir ese estatus de evidencia apriorica después de haber sido considerado un absurdo, en lugar de limitarnos a utilizarlo como eslogan para caracterizar de modo simplista la física de la Modernidad. La ley de inercia se formula en el seno de un espacio abstracto, el espacio de la geometría euclidiana, y paradójicamente es gracias a que la teoría se enmarca en un espacio irrealizable como se accede a la comprensión del movimiento en el mundo concreto. La realidad física es, pues, explicada por medio de lo imposible, de un espacio que no existe –un espacio en el que, por ejemplo, los cuerpos no se obstaculizan el movimiento los unos a los otros–, y no ya por lo posible, como hacía Aristóteles. Por otra parte, el recurso a este espacio sólo es factible si previamente se ha sustituido una actitud intelectual muy natural por otra que no lo es en absoluto¹³⁵. La dinámica aristotélica se adaptaba en apariencia tan bien a las observaciones corrientes que se imponía casi inevitablemente a los que reflexionaban sobre el movimiento –en este sentido, Koyré sentencia que «el sentido común es (y lo ha sido siempre) medieval y aristotélico»¹³⁶–. Frente a ella, cuando Galileo estudia el movimiento, «se sitúa de golpe y conscientemente fuera de la realidad. Un plano absolutamente liso, una esfera absolutamente esférica, ambos absolutamente duros: son cosas que no se encuentran en la realidad física»¹³⁷.

¹³² A. Koyré, *Études Galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.

¹³³ «La experiencia, en el sentido de experiencia bruta, de observación del sentido común, no ha desempeñado ningún papel, más que el de obstáculo, en el nacimiento de la ciencia clásica; y la física de los nominalistas parisinos –e incluso la de Aristóteles– le era a menudo mucho más próxima que la de Galileo». *Ibidem*, p. 13.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ «Se trataba no tanto de combatir teorías erróneas o insuficientes cuanto de transformar los marcos de la inteligencia misma, de subvertir una actitud intelectual muy natural, en suma, al sustituirla por otra que no lo era en absoluto». *Ibidem*, p. 15.

¹³⁶ A. Koyré, «Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century», in *The Philosophical Review*, Vol. 52, nº 4, July 1943, p. 337.

¹³⁷ A. Koyré, *Études Galiléennes*, p. 77.

En lugar de extraer conceptos de la experiencia, Galileo toma el camino inverso. Si entre la experiencia y la deducción hubiera alguna clase de conflicto, la razón habrá de concederse a esta última, cuyos conceptos “ficticios” nos permiten comprender y explicar la naturaleza¹³⁸. Las leyes del movimiento son, por ende, el resultado de hipótesis matemáticas que no hacen uso alguno de experimentos sobre cuerpos reales. En cualquier caso, los experimentos de Galileo son «experiencias [*expériences*] de pensamiento», las únicas que por otra parte se pueden realizar con los objetos de su física¹³⁹. En su artículo sobre el experimento imaginario, Koyré justifica el recurso a este tipo de ensayos de la siguiente manera:

En efecto, es imposible producir una superficie plana que sea “verdaderamente” plana; o realizar una superficie esférica que lo sea “realmente”. No hay, ni puede haber, *in rerum natura*, cuerpos perfectamente rígidos; como tampoco cuerpos perfectamente elásticos; no se puede ejecutar una medición perfectamente exacta. La perfección no es de este mundo; sin duda podemos acercarnos a ella, pero no podemos alcanzarla. Entre el dato empírico y el objeto teórico, queda siempre una distancia imposible de salvar.

Es entonces cuando la imaginación entra en escena. Alegremente suprime la separación. No se preocupa por las limitaciones que nos impone lo real. “Realiza” lo ideal e incluso lo imposible. Opera con objetos teóricamente perfectos, y son estos objetos los que el experimento imaginario pone en juego. De este modo, hace rodar esferas perfectas sobre planos perfectamente lisos y perfectamente duros; suspende pesos de palancas perfectamente rígidas que no pesan nada; hace emanar la luz de fuentes puntiformes; envía a los cuerpos a moverse eternamente en el espacio infinito; baliza con relojes sincrónicos sistemas de referencias galileanos en movimiento inercial y lanza fotones uno a uno sobre una pantalla perforada por una o dos aberturas. Al hacer esto, obtiene resultados de una precisión perfecta –lo que por lo demás no les impide a veces ser falsos, por lo menos en relación a la *rerum natura*– y por esto, sin duda, son tan a menudo experimentos imaginarios los que sustentan las leyes fundamentales de los grandes sistemas de filosofía natural, como los de Descartes, Newton, Einstein... y también el de Galileo¹⁴⁰.

El experimento imaginario, aclara Koyré en una nota al pie, desempeña el papel de intermediario entre lo matemático y lo real –un real que, progresivamente, dejará de ser para Lacan una realidad inescrutable para convertirse en la propia distancia, en la propia separación o dislocación de la que habla Koyré entre el dato empírico y el objeto teórico–, entre la construcción simbólica que nos permite habérmolas teóricamente con la complejidad de los movimientos empíricos y un real imposible que apremia no obstante a cuestionar la realidad de esos movimientos¹⁴¹. Si trasladamos al contexto lacaniano esta idea de que la imaginación realiza lo imposible –esto es, suprime la separación entre lo simbólico y lo real–, nos encontramos de entrada con su concepto de

¹³⁸ Galileo busca no obstante una prueba experimental para su tesis sobre la caída simultánea de todos los graves en el vacío y la encuentra, al menos parcialmente, en el péndulo. Sin embargo, cuando descubre que el movimiento del péndulo no se adapta a la isocronía que él requiere, «corrige» el experimento, lo prolonga en su imaginación y suprime la diferencia experimental. ¿Se equivoca al hacerlo? En modo alguno. Pues no es siguiendo la experiencia, sino adelantándose a ella como progresa el pensamiento científico». A. Koyré, “Le *De Motu Gravium* de Galilée. De l'expérience imaginaire et de son abus”, en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1960, Tome 13, n°3, p. 237.

¹³⁹ Vid. A. Koyré, “Le *De Motu Gravium* de Galilée. De l'expérience imaginaire et de son abus”, donde Koyré toma prestada la expresión acuñada por Mach de «*Gedankenexperimente*».

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 198-199 (la cursiva es nuestra).

¹⁴¹ Habría, pues, en principio dos distancias que la imaginación vendría a suturar: (1) la distancia entre el dato empírico de la experiencia ordinaria y el concepto teórico de la física, y (2) la distancia entre la construcción simbólica de las formulaciones matemáticas y lo real que esas formulaciones pretenden aprehender. Sin embargo, y por ello Lacan la elige como recurso expresivo, la matemática no parece necesitar esa mediación, tendría la virtud de presentar sin mediaciones lo real, y la distancia que si habría que suturar sería la que queda entre esa presentación y la realidad estructurada por lo simbólico, es decir, la primera distancia –que es a la que se refiere Koyré cuando habla de distancia entre la matemática y lo real–.

fantasma –presentado por primera vez en el año 1957 y que será objeto de un seminario íntegro en el curso 1966-1967–, es decir, esa construcción simbólico-imaginaria, a menudo trans-individual, destinada a ejercer como obturador de una separación, distancia o hiato y como gestor de la relación con lo real. Más adelante, pero ello ya compete a otro capítulo, será también la imaginación la que haga posible lidiar con la distancia con lo real, suprimir esa distancia –en la sublimación y su parentesco con la experiencia de lo sublime en Kant–.

El movimiento perpetuo en el vacío es imposible y, sin embargo, funda la ciencia moderna. Lo real con que trabaja esta ciencia se convierte así en figura de lo imposible, en el *límite* por relación al cual cabe comprender la realidad sensible como una desviación. La operación de Galileo, según Koyré, se concreta en «sustituir el mundo real de la experiencia cotidiana por un mundo geométrico hipostasiado y explicar lo real por lo imposible»¹⁴². La inversión galileana es tal, que lo que en apariencia se presenta como inverosímil termina por reivindicarse como *necesario*: «puedo afirmar sin ningún experimento que es así, pues no puede ser de otro modo»¹⁴³.

Ahora bien, como hemos visto, lo real en Lacan no es ya lo irrealizable aunque no obstante pensable sino lo impensable. Koyré sirve de acicate para que la teoría de los tres registros se concrete en una determinada dirección, pero el imposible lacaniano es un imposible tanto para la realidad cuanto para el pensamiento. Sin embargo, siendo diferentes lo imposible de Lacan y el de Galileo, sí comparten la misma función, en la medida en que ambos están «listo[s] a sumergir con sus esquirlas lo que el “principio de realidad” construye allí bajo el nombre de mundo exterior» (E 388).

La mención pormenorizada de las referencias de Lacan a Koyré y a Galileo se justifica además por el papel que va a jugar la ciencia en su discurso. Jean-Claude Milner señala la existencia de una teoría de la ciencia en Lacan, que no es ciertamente la ciencia freudiana¹⁴⁴. En lugar de ubicar la ciencia en un punto infinitamente distante hacia el cual el psicoanálisis tendería de manera asintótica, en lugar de hacer de la ciencia un ideal y en lugar de asumir el deseo de que el psicoanálisis sea científico, Lacan sostiene que la ciencia no es exterior a la operación analítica, sino que estructura desde el interior la materia de su objeto. Esta concepción desembocará en la tesis de que «el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia» (E 858). Como expondremos más adelante, el sujeto de la ciencia –así como el del psicoanálisis, que no son sino uno– se construye eliminando todas sus cualidades en la matematización, es decir, todas las particularidades imaginarias de su soporte humano; en definitiva, se construye como sujeto trascendental. Y éste será reivindicado como el genuino objeto del psicoanálisis.

2.3.5. *Lo real, el ser y la existencia*

La tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real –categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia– se sitúa en la dimensión del ser (SI 30/06/1954).

En la comunicación que Lacan leyó durante los Coloquios Filosóficos Internacionales de 1960 –a los que fue invitado por Jean Wahl–, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, la praxis psicoanalítica es presentada de entrada como algo que concierne e interpela, pues *no le puede ser*

¹⁴² A. Koyré, “Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century”, in *The Philosophical Review*, p. 336.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 346.

¹⁴⁴ J. C. Milner, *L'Œuvre Claire: Lacan, la science et la philosophie*, pp. 34-ss.

indiferente, a un auditorio al que se supone «filosóficamente enterado». Inmediatamente después, el filósofo queda definido como quien se interesa por «aquello que interesa a todo el mundo sin saberlo» (E 793). La clínica ha permitido a Lacan constatar que «la cuestión de su existencia baña al sujeto, lo sostiene, lo invade, incluso lo desgarrar por todas partes» (E 549), y que las preguntas que se reiteran habitualmente en el análisis se pueden condensar en un sintético «¿Qué soy yo ahí?», en una pregunta a fin de cuentas sobre el ser. A partir de estas coordenadas, bien podríamos concluir que Lacan asume una posición filosófica desde el momento en que se compromete explícitamente con la cuestión del ser y de la existencia –y, asimismo, desde el momento en que reconoce en la obra de Freud una «aprehensión propiamente metafísica de problemas por él actualizados» (E 383) y reivindica un retorno a ella–. Esta conclusión, no obstante, habrá de matizarse –pero adelantamos ya que sin grandes gestos o transformaciones– cuando abordemos la propuesta lacaniana de la Anti-filosofía.

Ahora bien, la cartografía que diseña la tríada Simbólico-Imaginario-Real obliga a tener mucha precaución a la hora de rastrear una doctrina sobre el ser en el discurso de Lacan, pues aunque sitúe esta tripartición en bloque «en la dimensión del ser», no es menos claro que el peso ontológico parece con frecuencia bascular más bien hacia alguno de estos elementos –lo simbólico, ¿lo real? – y retirarse con fuerza de otro –lo imaginario–. Sin embargo, en otras ocasiones es una única esfera la que comparte el ser y la falta de ser. En cualquier caso, el planteamiento trascendental en el que inscribe Lacan su teoría de los tres registros define ya un determinado sesgo que, junto con su interés por la filosofía heideggeriana, llevará incorporada una particular concepción metafísica.

La emergencia del ser –que no es, en la medida en que *emerge*, considerado por Lacan *en principio* como un dato último– es tanteada de distinta manera en los seminarios de 1953-1954 y 1954-1955; si bien Lacan comienza estudiando el tránsito «de lo real al ser», durante el curso siguiente corrige y matiza ese punto de vista genético para hablar del paso «del no-ser al ser»¹⁴⁵. Por otra parte, la existencia es tematizada unas veces como la presencia de todo aquello que ha sido tocado y constituido por el símbolo, y otras veces se clasifica entre los acontecimientos *reales*, imposibles de aprehender por la herramienta simbólica. Estas cuatro perspectivas merecen, por tanto, un abordaje pormenorizado.

2.3.5.1. De lo real al ser

El «pasaje de lo real al ser» es la definición que el seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) brinda de la simbolización. En esa medida, aunque la afirmación que encabeza este epígrafe hace del ser la condición común de los tres registros, si la creación simbólica dibuja un trazado que parte de lo real, es porque éste se supone anterior al ser. Cuando menos, si no un orden cronológico explícito, las premisas que postula Lacan establecen una clara distinción entre el ser y lo real, y cifran su diferencia fundamental en el hecho de que la emergencia del ser está indisolublemente ligada a la aparición de la palabra.

El ser, como condición de posibilidad de la existencia de los entes, se confunde así con el orden simbólico –«pues *el ser, el verbo mismo*, sólo existe en el registro de la palabra» (SI 09/06/1954)–, antes de cuya irrupción habría un real pre-ontológico del que no cabe decir con propiedad que *es*: «antes de la palabra, nada es ni no es» (SI 09/06/1954). No obstante, Lacan juega a ser ambiguo con el talante de este ser, a

¹⁴⁵ Vid. F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*.

menudo presentado como el asesinato originario¹⁴⁶ o la negación de la cosa original, o bien como la perforación de un agujero en la superficie plena de un real edénico; en otras ocasiones, lo que predomina es la insistencia en la función creadora de la palabra, que «hace surgir la cosa misma», que viene a introducir una presencia allí donde no puede haber otra cosa que ausencia –la plaza vacante que resulta de la renuncia a todo tipo de aprehensión de la cosa-en-sí–. Esta ambigüedad introduce la dificultad de conciliar la presentación de la implantación del símbolo y, por extensión, del ser, como lo que cava un surco en lo real, con la idea de lo real como agujero en la continuidad del entramado simbólico de la realidad cuando, además, emplea el mismo término para ambos casos: *béance*. Es preciso contar con que estas dos ideas son consecutivas: la primera pertenece al *Seminario I* y la segunda al *Seminario II*, de modo que trataremos de rastrear el hilo argumental para justificar el tránsito de la una a la otra.

Ateniéndonos a las explicaciones de Lacan entre 1953 y 1954, el agujero que constituye al ser, si bien precisa de un cierto vacío, de un vacío relativo, para que el juego simbólico se ponga en marcha, para que sean posibles circulaciones e intercambios significantes¹⁴⁷, no puede equipararse a un vacío absoluto, a un espacio –llamado impropriamente así, dado que el espacio ya es el marco de una experiencia simbólica– donde no habría ya señales o indicaciones que permitiesen distinguir un lugar de otro, pues no habría siquiera “lugares”. Así, si este último vacío absoluto se emparenta con un real inefable –del que cabe paradójicamente decir que está lleno, que tiene todos los lugares ocupados, precisamente porque carece de lugares por los que se pueda transitar–, el vacío relativo que cava la palabra en lo real se parece más bien a un surco o una marca que pone nombres a los lugares –los *crea* al denominarlos– y bosqueja una serie de itinerarios por un espacio, esta vez sí, ya sondeado.

De esta forma, el hueco (*trou*, *béance de l'être*) en lo real que corresponde al ser se revela como una señal, y Lacan aventura que se trata de la señal de la verdad: «sólo con esta dimensión de la palabra se cava, en lo real, la verdad, que no tiene antes de la palabra ninguna razón para introducirse» (*SI* 09/06/1954). Junto a la verdad, o más bien en una posición privilegiada con respecto a ella, la mentira es descrita como lo que instaura con su palabra lo que «no es» y, precisamente porque introduce lo que no es, permite que se establezca también qué es. Así, el ser, el agujero en lo real, es el agujero de la verdad: antes de la palabra no hay nada verdadero ni falso, pero tampoco hay ser, pues ser, para Lacan, es ser verdadero o falso.

La textura de lo real en la que se graba la muesca de la verdad queda, en consecuencia, separada y distinguida tanto del ser como de la nada con la que imprecisamente se mezcla el ser; más aún, lo real, de antemano, se opone al ser, a la verdad y al lenguaje. Entonces, si el proceso de simbolización requiere esa superficie real «ya ahí» (*E* 389) para repujar en ella la silueta del ser, ¿cabe sostener, como lo hará Lacan en el curso siguiente, el axioma bíblico *In principio erat verbum*? Si el principio se refiere al ser, el recurso a la cita del Evangelio es válido, pero si se desea retrotraer el comienzo más allá de la creación simbólica –como parece hacer en el *Seminario I*–, ciertamente el verbo cae de su primer puesto. Ahora bien, Lacan es consciente, y se cuida de insistir con frecuencia en ello, de que este retroceso sólo es posible bajo una forma mítica o ficticia, recubierta siempre de símbolos que vetan cualquier

¹⁴⁶ «En tanto el símbolo permite esta inversión, es decir, anula la cosa existente, abre el mundo de la negatividad, el cual constituye a la vez el discurso del sujeto humano y la realidad de su mundo en tanto humano. El masoquismo primordial debe situarse alrededor de esta primera negativización, de este asesinato originario de la cosa». *SI*, 05/05/1954.

¹⁴⁷ «Las palabras, los símbolos, introducen un agujero, un hueco, gracias al cual todo tipo de pasajes son posibles. Las cosas se vuelven intercambiables». *SI*, 30/06/1954.

acercamiento directo a ese presunto –y nunca más que supuesto– real primigenio. De ahí que hacer de lo real el vértice principal de la terna, al menos en la década de los cincuenta, sea una tentación de la que pronto disuaden las dificultades que acarrea. Y de ahí que un año después Lacan prefiera hablar de la simbolización como un proceso que avanza del no-ser al ser, ahorrándose así la problemática referencia a ese real previo a la palabra y pudiendo conservar intacta la ubicuidad y la preponderancia ontológica del registro simbólico. No obstante, persiste latente en la teoría de Lacan una cierta tensión entre dos discursos sobre la instauración del orden simbólico: por un lado, rehúsa pensar un origen del lenguaje pero, por otro, no cesa de apelar a un real anterior a lo simbólico.

Por otra parte, la disyunción entre lo real y el ser se suaviza e incluso cuestiona en el momento en que Lacan, durante el mismo curso en que afirma su exclusión mutua, reconoce en la propia noción de ser algo que escapa a la captura simbólica: «ustedes saben que apenas intentamos introducir la misma noción de ser, ésta se muestra tan inaprehensible como la palabra» (SI 09/06/1954). Hay algo, pues, del ser, aunque sea tan sólo su noción, que recibe una caracterización simétrica a la de lo real, planteado como lo que «resiste absolutamente a la simbolización» (SI 17/02/1954), como algo «literalmente inefable» (SI 24/02/1954). Eso que del ser se nos hurta es su parte real, de modo que no habría tanto oposición absoluta cuanto diferencia mediada por una zona de indiferenciación; reformulando la famosa frase de Freud con respecto a la relación entre el Ello y el Yo, se podría decir que el Ser *hunde sus raíces* en lo Real. Y es que Lacan, pese a que emplaza la jurisdicción de lo real *más allá de la experiencia*, pese a que lo califica como lo excluido y no lo designa «jamás directamente» (SI 26/05/1954), concede sin embargo que ese más allá no condena a lo real al ostracismo y al olvido, sino que le hace permanecer «más acá del espejo» (SI 07/04/1954), aparecer «siempre en el trasfondo» (SI 26/05/1954).

Pero ¿cómo puede *aparecer* lo real si no es sometido a las condiciones de aparición que impone lo simbólico? No hay, ciertamente, experiencia de lo real como tal, aunque si algo linda con esa experiencia imposible es según Lacan el fenómeno de la alucinación: «a fin de cuentas, ¿no se presenta acaso en su punto máximo el sentimiento de lo real en la ardiente manifestación de una realidad irreal, alucinatoria?» (SI 17/02/1954). La “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la «*Verneinung*» de Freud” es una redacción ulterior, e incluida en sus *Escritos*, del aporte de Lacan a su seminario en la sesión del 10 de febrero de 1954. Este texto profundiza el retrato de lo real y deja sentado, inspirándose en la intervención de Hyppolite, que la creación del símbolo no debe concebirse como otra cosa que como un *momento mítico* –no como una explicación genética– (E 382), que la alusión a la génesis del lenguaje o a un real primero comporta ineludiblemente la elaboración de un mito de orígenes. Una vez hecha la advertencia, Lacan inscribe la implantación del orden simbólico en el ámbito de la «relación del sujeto con el ser» (E 382), fuera del cual la experiencia de un real primitivo sólo puede tener lugar bajo la forma de la alucinación.

Ahora bien, ¿en qué se autoriza Lacan para sostener que, por ejemplo, la alucinación del dedo cercenado en el caso del hombre de los lobos y, en general, las alucinaciones de los psicóticos son representaciones que merecen designarse como *reales* a diferencia de las demás? En algo muy kantiano, ciertamente, pues lo que distingue la alucinación de la experiencia simbólica ordinaria es que aquélla escapa a las coordenadas espacio-temporales de la representación; está fuera del tiempo, desligada de las demás representaciones, impugnando las secuencias y categorías que impone usualmente el principio de realidad. Esta pseudo-experiencia de lo real va a conducir a Lacan a demandar como necesaria una reformulación de la estética trascendental, que se hará más explícita conforme avance su indagación de lo real a partir de los sesenta.

Por el momento, pues, la única experiencia que se reconoce de lo real, la única manera en que el sujeto puede ver emerger lo real, es la alucinación, «en tanto que ella se diferencia radicalmente del fenómeno interpretativo» (E 389). Lacan evoca a este respecto el informe de Freud sobre el caso del hombre de los lobos, y subraya el hecho de que el paciente, mientras alucinaba su dedo cortado, se sintiera incapaz de contárselo a su niñera, que le acompañaba en ese momento y que resultaba ser quien mejor podría socorrerle, «y ello hasta el punto de no poder comunicar el sentimiento que experimenta, aunque sea bajo la forma de una llamada» (E 390). La imposibilidad de hablar del contenido de la alucinación y la inmovilidad se unen a lo que Lacan denomina un «embudo temporal de donde regresa sin haber podido contar los giros de su descenso y de su ascenso, y sin que su retorno a la superficie del tiempo común haya respondido para nada a su esfuerzo» (E 390). Ese embudo se plasma durante el análisis bajo la forma de un *déjà vu* cuando el paciente, al invocar la escena, tiene la sensación de haberla narrado ya: el tiempo de la experiencia habitual desaparece así al acercarse al campo magnético de lo real.

Ya desde muy temprano¹⁴⁸, Lacan procura hacer hincapié en la distancia que separa la alucinación respecto del orden sensorial de la percepción cotidiana. Lo que comparece en la alucinación es «una suerte de mundo exterior inmediato de manifestaciones percibidas en una especie de *real primitivo*, de real no simbolizado, a pesar de la forma simbólica, en el sentido corriente de la palabra, que toma el fenómeno, donde se puede ver en cierta manera eso de que lo que no es reconocido es visto» (SI 10/02/1954; la cursiva es nuestra). Sin embargo, este real primitivo que constituye el contenido alucinatorio no es la materia de una «mítica *sensación pura*» (E 76), pues su aprehensión no se puede llamar con propiedad “experiencia” por mucho que su poso perceptivo termine recubriéndose con un envoltorio imaginario o simbólico.

El discurso de Lacan sobre la alucinación parece en este punto introducir una representación especial de lo real que entraría en conflicto con su definición como lo excluido de la representación, como lo que es *de iure* indecible, innombrable o imperceptible, como lo que «resiste *absolutamente* a la simbolización» (SI 17/02/1954); por medio de la alucinación, lo real se integraría de algún modo en la realidad. Ahora bien, quizás quepa ver una cierta continuidad entre ambas ideas, pues la consecuencia de que lo real no acceda a la simbolización es precisamente su *retorno*, en este caso su manifestación bajo la forma de una realidad irreal o alucinatoria que impugna las pautas de la representación. Será en concreto esta aproximación a lo real la que sugiera a Lacan un ángulo de estudio que permita trascender la sumisión incondicional a las premisas simbólicas y que haga lugar a un determinado tipo de experiencia de lo real, que pueda extender la experiencia más allá de lo que habitualmente se entiende por ella. Así, durante la transición que fomentará el giro de su pensamiento hacia lo real dejará de concebir este registro como lo que meramente queda más allá de las fronteras de lo aprehensible.

La “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” profundiza en los mecanismos por los cuales se produce la alucinación. Además, en este texto se hallan condensadas las tesis principales de Lacan acerca de lo real y el proceso de simbolización, así como las líneas fundamentales de su concepción del ser en torno a los años cincuenta. De acuerdo con él, el ser es correlativo de un acontecimiento primario que radica, siguiendo a Freud, en una afirmación inaugural: la *Bejahung*. «La condición para que algo exista para un sujeto es que haya *Bejahung*» (SI 10/02/1954), es decir, todo juicio de existencia requiere como condición previa este acto primordial de simbolización. Sólo

¹⁴⁸ “Au delà du principe de réalité”, en *l'Évolution Psychiatrique*, 3, 1936, pp. 67-86. Recogido en E, *vid.* en especial pp. 76-77.

es posible atribuir el valor de la existencia a una cosa, sólo es posible afirmarla o negarla, una vez que ha sido simbolizada en la *Bejahung*. El pasaje de lo real a lo simbólico parece, pues, jugarse en ella, en la medida en que es «la condición primordial para que de lo real algo venga a ofrecerse a la revelación del ser» (E 388). Así, en primer término habría un *real sin ser* que la acción de la afirmación traería a la realidad, a la dimensión del ser. Lacan retransmite este *momento mítico* de la *Bejahung* como si fuese «una suerte de intersección de lo simbólico y de lo real que se puede llamar inmediata, en la medida en que se opera sin intermediario imaginario» (E 383)¹⁴⁹.

Con todo, esta intersección entre lo real y lo simbólico deja de ser invocada como un mito de orígenes cuando se trata de la alucinación, donde sí interviene una cierta mediación, «aunque sea precisamente bajo una forma que reniega de sí misma, por aquello que ha sido excluido en el tiempo primero de la simbolización» (E 383). Lo real, por ende, no es tan sólo el requisito pre-ontológico a partir del cual se cincela el ser, sino también, y en ello reside el germen del fenómeno alucinatorio, *lo excluido* que retorna. Y es esta segunda acepción de lo real la que mediatiza la relación entre el presunto real primigenio y la simbolización. La *Bejahung* es la condición primordial para que algo de lo real «sea dejado ser», algo que sólo *después* puede ser reencontrado allí como ente¹⁵⁰; pero también *después* puede reaparecer aquello a lo que no se ha dejado ser, recordatorio de lo que había antes del acto simbólico inaugural.

¿Qué sucede con lo que no es dejado ser en esta *Bejahung*? Lacan retoma la distinción freudiana entre *Verdrängung* y *Verwerfung* para matizar la peculiaridad de dos fenómenos de exclusión: la represión (*refoulement*) y lo que más adelante denominará “forclusión” (*forclusion*¹⁵¹) y que en 1954 traduce aún por cercenamiento (*retranchement*). Lo que el sujeto ha cercenado (*retranché*, *verworfen*) de la apertura al ser no puede ser reencontrado en su historia, donde sí reaparece no obstante lo reprimido (*refoulé*, *verdrängt*). Mientras que la represión expulsa de la conciencia –y entierra en el inconsciente– un contenido o una moción pulsional que a menudo retorna bajo otras formas simbólicas y recubriendo otras asociaciones¹⁵², la operación de forclusión no permite siquiera formular un juicio de existencia, pues lo que es forcluido es *como si nunca hubiese existido*, carece absolutamente de semblante simbólico –no es enterrado, sino expulsado del inconsciente–. Pero lo forcluido también retorna, aunque no en la dimensión simbólica: «su efecto es una abolición simbólica» (E 386); «lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico *aparece en lo real*» (E 388). De este modo, lo que no es dejado ser en la *Bejahung* primaria, lo que se opone a ella y constituye como tal lo expulsado, «el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización», es el producto de la *Verwerfung* o forclusión, y se manifiesta en lo real eminentemente en forma alucinatoria. Así, la alucinación es nuevamente una mediación entre lo real excluido y la urdimbre simbólica de la realidad. Lo forcluido es proscrito «de los límites mismos de lo posible», es decir, es convertido en imposible, y por ello mismo es sustraído «a las posibilidades de la palabra» (E 386). Su modo de aparecer estará, por tanto, sujeto a

¹⁴⁹ Cfr. E, p. 387: «El Señor Hyppolite les ha admirablemente mostrado que es míticamente como Freud la describe [la *Bejahung*] como primordial».

¹⁵⁰ «Pues es especialmente a este punto de retroceso adonde nos lleva Freud, ya que no es sino *después* que una cosa cualquiera puede ser reencontrada como ente». E, p. 388.

¹⁵¹ Término que Lacan extrae del vocabulario jurídico y que significa la forma particular de caducidad que hace perder a una persona la facultad de ejercer un derecho a causa de la expiración de un plazo; la pérdida de la facultad de hacer valer un derecho a causa de la expiración del plazo concedido para ejercerlo. Es una imposibilidad de entrar, de participar, una exclusión forzada. Lacan emplea por primera vez el concepto de forclusión durante el seminario sobre las psicosis, en 1956.

¹⁵² «[...] la represión [*refoulement*, *Verdrängung*] no puede distinguirse del retorno de lo reprimido por el cual aquello de lo que el sujeto no puede hablar, lo grita por todos los poros de su ser». E, p. 386.

condiciones distintas de las que rigen la comparecencia del ser en lo simbólico: aparece «erráticamente», afirma Lacan, «como una puntuación sin texto» (E 386).

Mientras que la percepción ordinaria toma su carácter de realidad de las articulaciones simbólicas que la vinculan a todo un entramado de relaciones, la alucinación, como el punto donde se tocan lo simbólico y lo real, confronta con un corte en las secuencias habituales de la sensación. No obstante, este encuentro con lo real no produce un «sentimiento menos convincente»: pese a que se trata de lo que «propiamente no existe», ha de ostentar sin embargo un determinado tipo de entidad que le permita provocar sentimientos. En este punto es donde Lacan afirma que lo real «ek-siste» (E 392), que constituye ese fondo supuesto de ausencia que es condición para poder afirmar que algo existe –lo que, por tanto, conduce a sostener que «nada existe más que en tanto que no existe», que nada llega al ser más que por el agujero que permite al símbolo actuar y crear algo, pues si todo estuviera lleno no tendríamos nada que decir o de lo que hablar–. Lo real, por ende, adquiere el carácter de condición *previa* a todo advenimiento ontológico –«la hiancia de un vacío que constituye el primer paso» (E 392)–, a la vez que exhibe su particular modo de “ek-sistir” en sus comparecencias *después* de la instauración del universo simbólico.

Aunque su contenido es ineludiblemente simbólico, si la alucinación aparece en lo real es porque «no existe para el sujeto» (E 392). En la alucinación del hombre de los lobos, Lacan subraya que «ya no hay Otro» (SI 10/02/1954), es decir, ya no hay otro al que contar lo que sucede y ya no hay significativo con el que contar; en consecuencia, si bien esa experiencia es modelada retroactivamente con el instrumento del símbolo durante el análisis, lo que ha instigado al sujeto a modelar *algo* es justamente la confrontación con una falla en la *Bejahung*, con un límite ante el que el tesoro del lenguaje se muestra impotente. Cuando la *Bejahung* no se produce por obra de la forclusión, nada se manifiesta en el registro simbólico. Así, para el hombre de los lobos no hubo «realización del plano genital», es decir, se comportaba con respecto a la castración como si no hubiera existido jamás. Y no obstante algo emerge, algo que no deja huella en su historia, pero sí «en el *mundo exterior* de una pequeña alucinación» (SI 10/02/1954; la cursiva es nuestra). No hay Otro, pero sí hay ese mundo exterior del real primitivo alucinado, y su exterioridad viene determinada por el hecho de que fue expulsado del sujeto en el acto de la afirmación inaugural. A diferencia del mundo exterior simbólico, no cabe volver a encontrar el mundo exterior alucinatorio allí donde el sujeto puede apoderarse de él:

Ha habido primero la expulsión primaria, es decir, lo real como exterior al sujeto. Después en el interior de la representación (*Vorstellung*), constituida por la reproducción (imaginaria) de la percepción primera, la discriminación de la realidad como aquello que del objeto de esa percepción primera no es solamente planteado como existente por el sujeto, sino que puede volver a encontrarse (*wiedergefunden*) en el lugar en el que puede apoderarse de ello (E 389).

Lo real en tanto que cercenado de la simbolización primordial *está ya ahí*. Y es justamente esta característica la que legitima a Lacan para establecer una repartición entre el afuera y el adentro (E 389). Si bien, como ya se ha señalado, esta distinción carece de sentido en la dimensión de lo real, la conjugación de las tres dimensiones establece un juego determinado entre el mundo exterior y el mundo interior, un juego donde lo real queda ubicado en el más allá –o el más acá, pero nunca en el mismo lugar– de los límites de la experiencia simbólica –e imaginaria–. Así, pues, la frontera entre el adentro y el afuera no se eleva como de costumbre en la posición subjetiva psíquica o corpórea, sino entre el ser y lo real. Y frente a la exterioridad absoluta de lo real, la exterioridad relativa de lo simbólico –la exterioridad del significativo con

respecto al sujeto— pierde fuelle. Por consiguiente, lo que habitualmente se considera mundo exterior, esto es, la realidad, está no obstante *dentro* de la circunscripción de lo simbólico, también «en el interior de la representación» (E 389) imaginaria, mientras que lo que confiere el carácter de exterioridad a lo real es su *exclusión* absoluta e incondicionada del reino del ser y su incompatibilidad radical con la representación.

En consecuencia, como señala François Balmès, lo real no se integra con comodidad en las parejas Ser/ente o ser/no-ser, y su presencia obliga a revisarlas¹⁵³. Lo real no pertenece al ser —simbólico, luz bajo la que todas las cosas se dan— ni se encarna en un ente —lo dado, la realidad o lo que existe gracias al proceso de simbolización, y que con frecuencia es aprehendido desde el prisma imaginario—, pero a veces aparece en la realidad. El ser se construye sobre la superficie de lo real, pero lo real está siempre listo para desbaratar lo que ha erigido el principio de realidad (E 388). De modo que la abertura del ser en lo simbólico y la disposición de los entes en la realidad han de hacer hueco a un tercero excluido que subvierte la dupla. Es justo señalar en este punto que la distinción entre ser y ente fuerza a Lacan a suministrar definiciones explícitamente heterogéneas de lo real y la realidad.

Las cosas se complican aún más en el *Seminario I* con la ambigüedad que señalábamos al comienzo, a saber: cuando el ser es equiparado a la nada. El agujero en lo real «se llama, según se lo contemple de un modo o de otro, el ser o la nada» (SI 30/06/1954). Tanto el ser como la nada están, pues, vinculados esencialmente al fenómeno de la palabra. Ciertamente, en el orden simbólico «los vacíos son tan significantes como los llenos» (E 392), es el agujero que deja la cosa primitiva «asesinada» por la simbolización primordial el que permite toda suerte de creaciones e intercambios significantes. Sin embargo, si en virtud de la perspectiva adoptada cabe pensar el orden simbólico bien como ser bien como nada, cuando el punto de vista hermana nada y símbolo, ¿dónde queda el ser? ¿Acaso la nada se opone aquí a un ser originario que la palabra habría venido a sustituir, acaso lo real sería el verdadero ser? Si es esta oposición la que el enfoque de la nada pretende subrayar, se trataría de un modo de hablar a todas luces impropio, en la medida en que tanto el ser como la nada son atribuciones que requieren estar ya inscritas en una dimensión simbólica. Así, pues, no cabe en rigor entender el ser y la nada más que como dos caras de un mismo registro: lo simbólico *es* —sólo en lo simbólico cabe hablar de ser— pero a la vez *no es* —porque es la negación o la ausencia de la cosa, porque instaura una falta de ser en el sujeto desde el mismo momento en que se pone a hablar; y de lo que habría antes del símbolo no es posible tampoco decir que *es*, de ahí que Lacan recurra a la noción de *ek-sistencia*—. El hecho de que *no sea*, el hecho de que sea un vacío, es a la vez el germen de una tragedia: «el drama del sujeto en el verbo es que experimenta en él su falta-de-ser» (E 655). A menudo, la dificultad de soportar esta falta es lo que azuza a lo imaginario para que proyecte una imagen estable y sustancial del ser.

Así, pues, la contraposición entre ser y nada coquetea imprecisamente en el discurso de Lacan con la posibilidad de superponerse a la división de lo real y lo simbólico, pero jamás la equivalencia se concreta en firme. Efectivamente, hay una serie de atributos que ambas dimensiones comparten y que facilitan el trasvase del mismo léxico en las descripciones de la una y de la otra, como, por ejemplo, la imagen del agujero o *béance*. No obstante, un concepto idéntico no alberga el mismo significado cuando se imputa a lo simbólico y a lo real: mientras que el vacío o la nada que atraviesa la estructura simbólica es el efecto de la renuncia —por imposible— al conocimiento de la cosa en sí y, por ende, entraña la apertura de todo un universo de

¹⁵³ F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, pp. 62-68.

posibilidades creativas que vendrían a rodear ese vacío, el vacío o la “nada” de lo real es prácticamente una operación inversa, a saber: una abolición simbólica. En el *Seminario I*, lo real es sin fisuras, lo real está lleno, y es el ser lo que se configura como agujero. Pero al mismo tiempo concibe la simbolización como el pasaje de lo real al ser, y entiende que ese proceso cava un agujero *en lo real* –aunque en ese mismo ejercicio lo real deje de ser tal para convertirse en símbolo–. La dificultad de enhebrar en un único discurso estos pasajes empuja a Lacan, en el *Seminario II*, a trasladar la *béance* al inventario de características de lo real, que se descubre así como el agujero que irrumpe en la continuidad de la trama simbólica y la pone en cuestión. La coherencia obliga, por tanto, a mantener el discurso en el nivel del ser –y la nada– y a ubicar lo real en otro plano, de ahí que Lacan prefiera comprometerse con la explicación de un proceso que va *del no-ser al ser*.

Ahora bien, antes del curso 1954-1955 Lacan perfila ya algunos conceptos que le permiten hablar de lo real sin adscribirlo inmediatamente a la esfera del ser. Como ya se ha indicado, el modo de donación de lo real, la *ek-sistencia*, es una forma de comparecer radicalmente diferente de la existencia. Esta distinción demarca también dos tipos de *inexistencia* y disipa la anfibología que afectaba a la vez al reverso negativo de la existencia. La inexistencia se atribuía indistintamente al producto de una simbolización primordial que suprimía la cosa originaria –y que por eso era una *nada*– y a lo real en tanto que se sustrae a la simbolización –es decir, se atribuía indistintamente a lo simbólico y a lo real–, pero el recurso a la *ek-sistencia* facilita reservar los juicios de existencia –o de inexistencia– para la dimensión simbólica, a la vez que proporciona un vocabulario para referirse a la entidad de lo real sin subsumirlo inmediatamente en el orden del ser.

2.3.5.2. *Del no-ser al ser*

En el *Seminario II*, el proceso de simbolización se proyecta como el sometimiento de un algo = x que aún no es –un *no-ser* producto de la *Bejahung* entendida de entrada como asesinato originario de la cosa– a un conjunto de condiciones que lo convierten en ser. Entre esas condiciones figura principalmente el lenguaje: «algo que no es expresado no existe» (*SII* 22/06/1955); es decir, no hay algo así como una realidad prediscursiva¹⁵⁴. Si el lenguaje habilita para pasar del no-ser al ser, si es la integración en el lenguaje lo que confiere *una* existencia, es también porque inviste a los objetos con una dimensión temporal que les permite durar más de un instante: «el *percipi* del hombre no puede sostenerse sino en el interior de una zona de nominación. Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia. Si no estuvieran más que en una relación narcisista con el sujeto, los objetos sólo se percibirían de modo instantáneo» (*SII* 16/03/1955)¹⁵⁵. El *Otro* como tesoro del lenguaje, orden simbólico y condición del ser va a concebirse, en este sentido, como el *lugar trascendental* «donde el ser encuentra su estatuto» (*E* 613) –Lacan juega con la homofonía entre *autre* y *être* para subrayar su cercanía–: «para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar

¹⁵⁴ Y, en todo caso, si hay existencia *en lo real*, ésta carece para Lacan de importancia, en la medida en que los asuntos humanos se juegan en otro plano: «El hecho de que una cosa exista realmente, o no, tiene poca importancia. Puede perfectamente existir en el pleno sentido del término, aunque no exista realmente. Toda existencia posee, por definición, algo de tan improbable que, en efecto, perpetuamente nos preguntamos sobre su realidad» (*SII* 19/05/1955).

¹⁵⁵ «Si el sujeto no denomina –como dice el Génesis que se hizo con el Paraíso terrenal– en primer lugar las especies principales, si los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante». *SII*, 16/03/1955.

trascendental» (*E* 655-656). Es, pues, por intermedio de esa condición trascendental que el no-ser llega a ser: «La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser [...]. El final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado» (*SII* 22/06/1955).

Pero si el sujeto y su mundo llegan a ser, dice Lacan, es debido a «cierto no-ser sobre el cual eleva[n] su ser» (*SII* 26/04/1955); es decir, si el orden simbólico instaura y regula el orden de las existencias es precisamente sobre una ausencia que actúa como fundamento o, más bien, como antídoto contra todo fundamento –la ausencia de las esencias y de las presuntas identidades preexistentes que permitirá a las diferencias estructurales y a las relaciones diferenciales ocupar el puesto protagónico–. En consecuencia, el no-ser del que habla Lacan en este *Seminario II* no es ya tanto el no-ser de lo que no es ni puede ser –lo real– sino el no-ser de lo que aún no es, que va a actuar como gozne entre el más allá del símbolo y la operación simbólica. Del agujero en lo real –de lo simbólico como el surco cavado *en lo real*– se ha pasado al agujero *de lo real* –al real que irrumpe como interrupción de las series simbólicas–; y de lo real como agujero *en lo simbólico*, como garganta o *béance* que muestra lo imposible de simbolizar, se pasa ahora al agujero *de lo simbólico*, a la estructura porosa del lenguaje que se sostiene sobre un trasfondo de ausencias y que hace que el proceso de simbolización quede explicado como el paso del no-ser al ser.

Sin embargo, el hecho de que el ser sea el resultado de la operación simbólica no impide, tampoco en este seminario, que hunda sus raíces en lo real. Lacan asegura que no es posible aprehender el ser desde un enfoque científico, que no pertenece al orden de la ciencia. Ahora bien, eso que no es aprehensible científicamente, esa sección real de lo simbólico, constituye uno de los objetos de estudio del psicoanálisis, disciplina que tampoco puede enfrentarlo directamente, pero cuya experiencia le permite situarse en su «punto de fuga» (*SII* 02/02/1955).

Mientras que durante el curso anterior Lacan preservaba una doble presencia de lo real antes de la palabra –presencia que justificaba la concepción del proceso simbólico como el paso de lo real al ser– y en la dimensión de la palabra y del ser –como lo que queda excluido de ella–, en 1955 descarta por carecer de interés y eficacia el real previo al lenguaje: «en modo alguno se trata de decir que lo real no existía antes. Pero nada surge de lo real que sea eficaz en el campo del sujeto» (*SII* 12/05/1955). Ahora bien, el «en modo alguno» implica el mantenimiento del postulado de un real primero, siquiera en el trasfondo y a pesar de su ineficacia subjetiva; y este mantenimiento obedece al imperativo de *no-idealismo*. Por otra parte, el real que ha sido forcluido, aquel que se genera en la operación inicial de la expulsión (*Ausstossung*), cumple varias funciones subjetivas. Con frecuencia su eficacia se traduce en el cuestionamiento que su irrupción provoca en las articulaciones simbólicas y en las representaciones imaginarias que sostienen los cimientos de la realidad –véase la exposición sobre el sueño de la inyección de Irma–. Pero esta *Ausstossung* también sirve para separar un primer adentro de un primer afuera. Tomando como punto de apoyo el artículo “La negación”, donde Freud distingue entre la inclusión (*Einbeziehung*) en el yo y la expulsión (*Ausstossung*) del yo, Lacan argumenta en su seminario en el Hospital de Sainte Anne¹⁵⁶ que la función de expulsión constituye por medio de su ejercicio el dominio de lo que subsiste *fuera* de la simbolización, de lo que es radicalmente otro en relación al sujeto y su mundo, es decir, de lo *real*. El adentro

¹⁵⁶ La “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung*” fue pronunciada el 10 de febrero de 1954 antes de la exposición de Hyppolite. Se publica en *La psychanalyse*, 1956, n° 1, pp. 17-28 y finalmente en *E*, pp. 369-380.

quedaría también delimitado en este mismo ejercicio de expulsión como la *realidad*, lo que está subsumido bajo el campo de la representación (*Vorstellung*) –donde caben tanto la realidad simbólica cuanto las apariencias imaginarias–. La distinción entre adentro y afuera correría así pareja a la escisión entre el universo fenoménico y la cosa-en-sí que queda más allá de él; con la salvedad de que el real lacaniano tiene el poder de irrumpir en la experiencia del sujeto y sorprenderlo sin condiciones para su aprehensión y asimilación.

Desde estas coordenadas, resulta que es la operación simbólica la que introduce una relación con el origen a la vez que lo constituye como el punto de exclusión, como *límite* imposible de franquear –lo real–, y se anuncia así la aproximación a un real imposible –cuya imposibilidad radica precisamente en su ek-sistir más allá del límite–. Sin embargo, persiste aún una ambigüedad que va a quedar sin resolver: lo real se caracteriza por que «no habla» –como ya se expuso en el apartado sobre los planetas–, pero al mismo tiempo el análisis lacaniano de lo real no cesa de recurrir al lenguaje del ser –es lo que es, es lo que está ya ahí, es un ser lleno, idéntico a sí, sin *logos*–. En el *Seminario III*, la paz del atardecer que ejercía de ejemplo de «significante *en* lo real» se presenta inicialmente como un «orden del ser», pero la prudencia obliga a Lacan a no tomar la decisión sobre si es o no es: «¿Qué quiere decir el ser, o no, de lenguaje que es “la paz del atardecer”?» (SIII 08/02/1956).

2.3.5.3. *La inefable y estúpida existencia. El inconsciente y lo real*

A la vez que el pensamiento de Lacan traspasa progresivamente la índole de *béance* del ser a lo real, la existencia de, en y por lo simbólico va a ir abriendo hueco a una forma particular de existencia que es la de lo real. Mientras que en el *Seminario I* lo real era con claridad lo que se situaba más allá de la experiencia, durante el *Seminario VI: El deseo y su interpretación* Lacan va a tematizar lo real del sujeto como «el advenimiento del ser más allá de toda realización subjetiva posible» (SVI 27/05/1959). Lo real es considerado como un *corte* que pone a distancia las formaciones del sujeto y el ser. Pero ya con anterioridad a 1959 Lacan empieza a arrojar cotas de existencia del lado de lo que es imposible de simbolizar, y lo hace distinguiendo entre *ser* y *existir*: algo puede existir sin ser, sin reducirse por completo a una articulación simbólica. El seminario sobre las psicosis, ciertamente, reconoce que «lo simbólico da una forma en la que se inserta el sujeto a nivel de su *ser*», que «se reconoce como *siendo* esto o lo otro a partir del significante». Sin embargo, añade inmediatamente después que «*existe* de todos modos una cosa que escapa a la trama simbólica», algo «radicalmente inasimilable al significante», a saber: la existencia singular del sujeto. «¿Por qué está ahí? ¿De dónde sale? ¿Qué hace ahí? ¿Por qué va a desaparecer? El significante es incapaz de darle la respuesta» (SIII 21/03/1956).

Lo imposible de simbolizar se sitúa ahora en el «corazón» del propio sujeto, desgarrado por una «inefable y estúpida existencia» (E 549) que se inscribe en el dominio del inconsciente (*S*). No obstante, al mismo tiempo la cuestión de la existencia sólo puede plantearse al sujeto desde un lugar concreto, el lugar trascendental del Otro (*A*) (E 549). Es decir, la inefable y estúpida existencia, que no puede ser interpelada sino desde el mismo lugar que interpela a la existencia simbolizada, se anuncia como una existencia exactamente inversa a esa existencia del *Ser*; es una existencia que no tanto no es, que no tanto es no-ser, sino que se opone al Ser en la medida en que se resiste a ser.

Ya desde la primera página de sus *Escritos*, Lacan deja sentado que el sujeto del inconsciente sólo puede situarse en un lugar excéntrico, ex-sistente (E 11). Así, lo que

Freud caracterizó como el núcleo de nuestro ser –*Kern unseres Wesen*– no puede, por definición, *ser* y menos aún ser el centro, en la medida en que se revela radicalmente Otro, extraño, el más puro afuera; lo que constituye al sujeto es un centro que se sitúa fuera de él. Pero la excentricidad que propone Lacan al hilo de Freud, recordemos, no consiste en sustituir un sistema geocéntrico por otro heliocéntrico, sino en reivindicar la elipse de Kepler.

Esta caracterización contradice en apariencia la concepción del inconsciente como el lugar del lenguaje, de la palabra y de las estructuras simbólicas. Ahora bien, que el inconsciente tenga una matriz simbólica no significa que no pueda, también, como el Ser, hundir sus raíces en lo real y manejar acontecimientos que no son ni pueden ser objeto de una aprehensión en lo simbólico. Sin duda, desde la perspectiva del Ser del lenguaje, lo que no es nombrado no existe en la realidad humana, «pero eso no le impide como real producir efectos»¹⁵⁷, es decir, síntomas, alucinaciones, deseos, etc. *Ello habla*, pero no siempre, pues lo que escapa a la articulación significativa cobra la forma del silencio en el inconsciente: *Ello también calla*. Así, pues, no cabe reducir el inconsciente al habla en la medida en que hay un inconsciente que calla, un inconsciente real. Este último concepto irá tomando un lugar cada vez más central en el discurso de Lacan, lo que implica una correspondiente pérdida de trascendencia y de autonomía de la esfera simbólica.

En los años cincuenta, de los cuales nos ocupamos ahora, Lacan aún tiende a tachar lo real, a subsumirlo junto con lo imaginario a la égida de lo simbólico, que tiene la patente para a través del significante hacer o no entrar a algo en el orden de los entes. Pero, a la vez, comienza a hacer hueco a un real que, si bien no es el ser de la revelación simbólica, tiene algo que decir acerca de la revelación del sujeto: cuando éste se ve confrontado al *quod* último, a una cosa innombrable en la que el sujeto se pierde –y que empieza a ser ya la *Chose/Ding* freudiana–, lo real le devuelve la sentencia “tú eres esto” –“*tu es ceci*”– y convierte la presunta intimidad del individuo en *extimidad*.

Si este neologismo de Lacan tiene algún sentido, es el de desmontar los postulados de la psicología de las profundidades y disolver la pretendida subjetividad compacta en una serie de capas cuya constitución se origina en otro lugar que un centro o corazón íntimo; si se preservan las palabras “corazón” o “núcleo” es para arrojarlas al más advenedizo afuera. El ego imaginario se fabrica sobre el otro semejante del espejo y ocupa un lugar en el mundo gracias al Otro simbólico que lo nombra; el inconsciente simbólico se manifiesta como discurso del Otro, lo que yo *soy* se ha construido en el lenguaje; y, por último, el sujeto que accede al universo simbólico experimenta su falta de ser y su existencia inefable, descubre además que su *fundus animae* le es completamente ajeno –quizás, veremos, porque no es nada–.

Paralelamente a como el ser y la existencia toman caminos divergentes, Lacan llega a afirmar que pensar y ser nunca coinciden. Reformula y cuestiona el «*cogito, ergo sum*» para mostrar que no puedo *a la vez* captarme en lo que soy, pensarme siendo y asegurarme en mi ser, pues cuando *me pienso* no alcanzo más que el resultado de las identificaciones imaginarias. Por tanto, habría algo así como una ruptura constitutiva y estructural entre el «yo pienso» y el «yo soy», en la medida en que algo del ser se hurtaría al pensar por ser un residuo incognoscible, insimbolizable e inaprehensible – algo que no puede ser objeto del pensamiento y que es precisamente lo real–. En virtud de esta disyunción exclusiva, sólo cuando yo (*moi*) no pienso se puede alcanzar, no tanto un yo *soy*, sino un *ello* es, ello en tanto que sujeto del inconsciente. Y sólo allí donde yo (*moi*) no soy puede abrirse hueco al pensamiento inconsciente del *je*. En

¹⁵⁷ B. Ogilvie, Lacan. *La formation du concept de sujet*, p. 117.

consecuencia, el «tú eres esto» con el que confronta lo real hace que el sujeto no sea sino a condición de que pierda su Ser. «Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso [...] / Lo que hay que decir es: no soy allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que yo soy allí donde no pienso pensar» (E 517).

Ya cuando Lacan presentó el inconsciente en el plano de lo simbólico había rechazado la idea de profundidad y lo había desvinculado de la figura del individuo. Ahora, con más razón si cabe, la faz real del inconsciente pone de manifiesto que éste es más bien una superficie. Como sostiene Bertrand Ogilvie,

El inconsciente no es más, entonces, una profundidad, sino esta superficie de doble cara, real del sujeto que no viene jamás a la luz salvo bajo la forma de sus formaciones simbólicas: “lo real es el inconsciente... el inconsciente es lo simbólico” [10 noviembre 1978, Sainte-Anne]. Si el *individuo* podía todavía hablar de su yo, de su ello o de su súper-yo, el *sujeto* del inconsciente está expuesto, despojado de toda profundidad, sobre un sistema de planos cuyas coordenadas permiten construir la lógica de su curvatura singular. El sujeto es una superficie y un sistema de pliegues: de ahí la tentación de decirlo en términos de nudos, de topologías o de matema; último esfuerzo del último Lacan para *arrancar el inconsciente del orden de la representación y dar de él una pura presentación*¹⁵⁸.

Ogilvie también ofrece un semblante del pensamiento de Lacan acerca del sujeto que se instalaría en una «perspectiva trascendental “al cuadrado”», en tanto que habría emprendido un estudio de las condiciones de posibilidad de las condiciones de posibilidad: esta condición será, más adelante, «el inconsciente como “causa” y [...] como “real”, a condición de comprender que se trata de un real no real, o “no realizado”, en resumen, para el cual faltan las palabras, pues es lo que falta y no sólo a la palabra, y que acaba por designar como lo que no se puede conocer más que por sus efectos»¹⁵⁹. No obstante, Ogilvie también matiza que la postura de Lacan no puede confundirse con el idealismo trascendental, con el que sólo comparte el hecho de interponer entre lo real y el sujeto un “mundo segundo” construido, resultado de su actividad, y del que él mismo formaría parte –que sería su propio “medio” – en tanto que se aparece como un yo (*moi*). «¿Se podría hablar de un “materialismo trascendental”? Fórmula que no tendría otra pretensión que ésta: subrayar que esta reanudación de una problemática trascendental no trata de la posibilidad del conocimiento sino de la posición del sujeto en relación a este conocimiento que, por otra parte, se elabora arreglándoselas sin él»¹⁶⁰.

En suma, el ser estaría para Lacan en la intersección de los tres registros, el ser concebido como condición y no como esencia, es decir, como aquello por lo que lo dado es dado. La ontología lacaniana consistiría, pues, en la crítica y denuncia del carácter secundario e ideológico de las fijaciones imaginarias con respecto a las leyes simbólicas de la estructura, en el rastreo de tales leyes y en el respeto por un real capaz de impedir que los postulados del sentido común se instalen de nuevo en las relaciones del sujeto consigo mismo y con su mundo. Sin embargo, Lacan no hizo más que señalar el camino, no confeccionó sino una propedéutica que, como la de Kant, invitaba a una continuación:

Tampoco se trata de que yo haga aquí la metafísica del descubrimiento freudiano, de que saque las consecuencias que entraña en lo tocante a lo que podemos llamar, en el sentido más amplio, el ser. Mi

¹⁵⁸ B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet*, pp. 117-118.

¹⁵⁹ B. Ogilvie, en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, p. 101.

¹⁶⁰ B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet*, p. 126.

intención no es esa. No sería inútil, pero creo que podemos dejar eso a otros, y que *lo que aquí hacemos indicará la forma de acceso* (SIII 11/01/1956; la cursiva es nuestra)¹⁶¹.

No obstante, el programa lacaniano presenta diferencias notables con la filosofía de Kant. En primer lugar, Lacan toma en consideración fenómenos que para Kant habían quedado fuera del estudio de la razón pura, a saber: las creaciones del inconsciente –sueños, lapsus, síntomas, etc.–. Por otra parte, las condiciones de posibilidad abandonan la sede del sujeto trascendental y se mudan a un campo trascendental sin sujeto. El sujeto trascendental kantiano encuentra la razón universal en *su* razón, mientras que para Lacan el lugar trascendental no se sitúa en el Yo sino en el Otro que es el lenguaje. El sujeto no es más el principio de la función trascendental, sino su efecto. En tercer lugar, Lacan menciona en diversas ocasiones la necesidad de rehacer la estética trascendental¹⁶², y si bien es una tarea a la que no se consagra en ningún momento, la incursión en la topología irá encaminada a desentrañar las condiciones de la experiencia del objeto *a*. Una cuarta diferencia atañería a la posibilidad de pensar y de conocer los acontecimientos que caen del otro lado de la frontera de la experiencia: para Kant es posible pensar, pero no conocer, los noúmenos; para Lacan todo pensamiento sigue unas condiciones mínimas establecidas por el orden simbólico, de modo que lo real es lo imposible, imposible no sólo de conocer sino también siquiera de pensar –a menos que se lo piense bajo una forma simbólica, lo cual hace que ya no se *lo* piense *a él*–. Ahora bien, si en Kant la cosa en sí no es experimentable porque jamás tenemos una intuición de ella, para Lacan lo real es una experiencia límite, algo así como una intuición sin concepto a la que *de iure* no puede corresponderle concepto alguno; se trataría de una experiencia ciega, insondable, o una no-experiencia en la medida en que no cabe organizarla ni subsumirla bajo ninguna categoría, ya que se hurta a toda síntesis –de ahí la necesidad de reformar la estética trascendental–¹⁶³. Así, pues, si el noúmeno era definido por Kant como un concepto sin intuición –*ens rationis*–, lo que está más allá de la experiencia ordinaria sería más bien para Lacan, como veremos, una intuición sin concepto, una “nada” que no queda recogida en la tabla de Kant (*KrV* A 290-291/B 346-347). En quinto lugar, la doctrina de las facultades también difiere de un autor a otro: las condiciones que perfilan lo pensable en Kant se sitúan en el entendimiento, mientras que Lacan deduce las leyes mínimas del pensamiento de la estructura lingüística del inconsciente. Y esas condiciones no son más el juego de las formas *a priori* de la sensibilidad y de los conceptos del entendimiento, sino la propia estructura del lenguaje.

¹⁶¹ Cfr. *KrV*, A 12/B 25-26: «Nos ocupamos ahora de esta investigación que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*. Semejante crítica es, pues, en lo posible, preparación para un *organon*, y, caso de no llegarse a él, al menos para un canon de la misma según el cual podría acaso exponerse un día, tanto analítica como sintéticamente, todo el sistema de filosofía de la razón pura».

¹⁶² P. ej., “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, en *E*, p. 649: «Pretendemos que la estética trascendental tiene que rehacerse para el tiempo en que la lingüística ha introducido en la ciencia su estatuto innegable: con la estructura definida por la articulación significante como tal».

¹⁶³ «La aprehensión de un real último» es una «relación abisal con lo más desconocido, marca de una experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica. En síntesis, podría decirse que tales experiencias privilegiadas, y según parece especialmente en el sueño, se caracterizan por la relación que en él se establece con un *otro absoluto*». *SII*, 23/03/1955 (la cursiva es nuestra).

Capítulo II: El empirismo trascendental de Gilles Deleuze

1. ¿Gilles Deleuze estructuralista?

Para responder a la pregunta del epígrafe sería preciso complementarla con un marcador temporal; si, como comienza Deleuze su célebre artículo sobre el estructuralismo, «estamos en 1967», entonces, si bien no sería lícito afirmar sin matices que él fue estructuralista –filiación que no admitió explícitamente en ningún momento–, sí cabría no obstante señalar una proximidad de intereses y una afinidad en los planteamientos. Sin embargo, responder de igual modo a la pregunta cinco años más tarde –o incluso antes, dos años largos, cuando tiene lugar su encuentro con Félix Guattari– requeriría unas cuantas explicaciones –explicaciones que remitimos a un apartado posterior–. En cualquier caso, teniendo en cuenta que, para Deleuze, «la importancia del estructuralismo en filosofía, y para el pensamiento en pleno, se mide en esto: que él desplaza las fronteras» (*LS* 89), su relación con esta corriente estará marcada desde el comienzo por una lealtad que necesariamente rebasa límites, busca siempre un más allá, y que de manera ineludible termina por entrañar un desplazamiento de las propias fronteras del estructuralismo.

Ciertamente, cuando en 1967 Deleuze se consagra a la tarea de escribir un texto sobre el estructuralismo para la Historia de la Filosofía de François Chatélet, parte de la constatación de que se trata de un movimiento «en proceso de creación» que está contribuyendo a determinar la «atmósfera de la época», el «espíritu de los tiempos» (*ID* 238)¹⁶⁴. Y en esa atmósfera o aire –*air du temps*–, como afirmará un año después, «la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción» (*DR* 1). El estructuralismo, en el análisis que efectúa Deleuze, habría pues participado en la impugnación del primado de la identidad que define el mundo de la representación y en el descubrimiento de las diferencias y las fuerzas que actúan por debajo de lo idéntico. Sería, por ende, un aliado contra un enemigo común, a saber: la concepción del conocimiento como calco, copia o representación de algo que tiene una existencia objetiva, que preexiste o viene dado de antemano. Y, a la vez, estaría situando al pensamiento en la vía de la creación y la producción –y no ya de la re-producción–: «el estructuralismo implica una auténtica creación» (*ID* 256), tiene una «productividad que es la de nuestra época» (*ID* 269).

El estilo del artículo de Deleuze acompaña a su contenido desde el mismo título: en lugar de encabezar el texto con un «¿Qué es?», como quizás cabría esperar de una exposición concebida en el marco de una Historia de la filosofía, Deleuze recurre al «¿Cómo se reconoce?». «À quoi reconnaît-on le Structuralisme?» es, por tanto, una declaración de intenciones que pretende mantenerse fiel a lo que presenta como un proceso epistemológico que sustituye la investigación acerca de unas presuntas esencias fijas y eternas por el análisis de las diferencias y multiplicidades. Así, en lugar de

¹⁶⁴ Y es quizás esa sensación de «*work in progress*» lo que hace que Deleuze, en el momento de redactar su texto, padezca una cierta inseguridad, tal como expresa en una carta a Louis Althusser: «Te envío en adjunto el texto sobre el estructuralismo del que te hablé. Te dije que mi ambición era allí alcanzar una vulgarización más rigurosa que la que se hace habitualmente; pero no tengo ya la misma tranquilidad, la misma modestia. Pues tengo la impresión de que unas veces permanezco en una gran oscuridad y otras veces digo tonterías completamente (parcialmente en el párrafo final sobre los “últimos criterios”)). G. Deleuze, lettre à Louis Althusser, fonds Althusser, archives IMEC, 24 février 1968. Citado en F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 273.

someter las distintas manifestaciones teóricas que, apelando a un mismo concepto –el de estructura–, han proliferado en los más diversos dominios de las llamadas ciencias humanas a un modelo identitario que haga abstracción de las diferencias, en lugar de hablar de un movimiento compacto o de un sistema unificado de pensamiento, Deleuze registra más bien la emergencia de una serie de problemas de la mano de los “quienes” a los que se ha agrupado bajo el nombre de “estructuralistas”. Se desplaza de este modo desde la cuestión del *eídos* o la esencia a la pregunta por las singularidades, por los casos concretos de pensadores que, en un momento dado –recuérdese el «estamos en 1967»–, han tornado visible una determinada problemática al hilo de su empleo del término “estructura”. Y Deleuze se hace eco de esas problemáticas a través de la enumeración de un conjunto de criterios que permitirían reconocer, siempre en su particularidad, a los estructuralistas.

Uno de los problemas que el estructuralismo actualiza con aires renovados por la atmósfera de la época es, como se va a hacer explícito ya desde el primero de los criterios –primeridad que indica la importancia que Deleuze le concede–, el del *planteamiento trascendental*. De esta renovación Deleuze extraerá varios de los elementos con los que, como expondremos más adelante, compondrá su propio sistema filosófico, aunque su concepción de lo trascendental no se va a agotar en esta inicial aproximación estructuralista. De entrada, pues, el estructuralismo comparece como siendo «inseparable de una nueva filosofía trascendental» (ID 244). Es el descubrimiento de un *tercer reino*¹⁶⁵ más allá de lo real y de lo imaginario, el reino de *lo simbólico*, lo que promueve la superación del punto de vista representacional al quebrar las presuntas correspondencias biunívocas entre la realidad y el pensamiento¹⁶⁶. En el orden simbólico se encuentra «el principio de una génesis» (ID 241) –es «el subsuelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de la imaginación» (ID 241)–, y su consideración permite dar un paso más atrás con respecto a lo que anteriormente era contemplado como dado “siempre ya”, causa o punto de partida de todo lo demás, y trae a la luz sus costuras y cimientos, muestra que en realidad es efecto, efecto de superficie. Es, por tanto, el hallazgo de este tercer orden correspondiente, siquiera por introducir el número tres en la ontoepistemología, al orden trascendental de las condiciones de posibilidad, lo que autoriza a Deleuze a definir al estructuralismo como una «nueva filosofía trascendental».

El orden simbólico es el orden de la estructura, y ésta no tiene «nada que ver con una *esencia*: pues se trata de una combinatoria que remite a elementos formales que no tienen, en cuanto tales, ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido, ni

¹⁶⁵ Kant, en su *Crítica de la razón pura*, habla en varias ocasiones de este *tertium quid*: A 155/B 194; A 157/B 196; A 259. La validez de los juicios sintéticos depende de la existencia de un tercer elemento, un número tres que permita conectar conceptos que no tienen entre sí una relación lógica o analítica –es decir, que no estén incluidos el uno en el otro–. Y ese número tres es, según Kant, de entrada el tiempo, en la medida en que es el todo en que se hallan contenidas todas nuestras representaciones. No obstante, se trata de un tercer elemento complejo que además del tiempo –la intuición pura del sentido interno– incluye la imaginación –la facultad de producir esquemas– y la apercepción –el “Yo pienso” o la forma de la experiencia posible– y su reverso, el objeto = x –«Fuera de esta relación son absolutamente imposibles las proposiciones sintéticas *a priori*, ya que carecen de un tercer elemento, es decir, carecen de un objeto en el que la unidad sintética pueda mostrar la realidad objetiva de sus conceptos» (A 157/B 196)–.

¹⁶⁶ En esta primera caracterización que Deleuze ofrece de la tríada real-simbólico-imaginario, y que reconoce deudora de Lacan (ID 241 nota), es evidente que lo real es equiparado a la realidad –equiparación que quizás viene motivada por el equívoco en el que al comienzo incurre el propio Lacan–, mientras que lo real en el sentido que Lacan le otorga cuando emprende explícitamente el análisis de ese orden queda sin reseñar en el texto. Resulta cuando menos curiosa esta omisión, en la medida en que la dimensión de lo real será la que unos años más tarde atraiga toda su atención.

realidad empírica dada, ni modelo funcional hipotético, ni inteligibilidad tras las apariencias» (ID 242). «No tienen en cuanto tales [...]», es decir, que de lo dado se pasa a lo que está por construir: es la combinatoria inmanente, el juego de relaciones internas que se efectúa en la dimensión simbólica lo que produce el sentido a partir de las posiciones respectivas de los elementos –que en sí mismos no tienen ni son *nada*, que no son en sí mismos significantes–. Y en esto consiste el segundo criterio, a saber: el *criterio local o de posición*. «Los lugares priman sobre quien los ocupa» (ID 244), «son anteriores a las cosas y a los seres reales que vendrán a ocuparlos y anteriores a los roles y acontecimientos, siempre algo imaginarios, que aparecen necesariamente en cuanto esos lugares se ocupan» (ID 243); y, por tanto, no pueden ser lugares reales o imaginarios, sino posiciones en un espacio puramente estructural, topológico, «puro *spatium* constituido por aproximaciones y como orden de vecindad» (ID 243). Al introducir el tercer orden entre lo real y lo imaginario, el estructuralismo bloquea cualquier tentativa de remitir la génesis del sentido a un acto subjetivo, ideal o imaginario, o a un mero dato empírico de la realidad, e invierte la jerarquía de importancias: es más bien el número tres el que explica la constitución y el funcionamiento de los otros dos registros. «Distinto de lo real y de lo imaginario, no puede definirse por realidades preexistentes a las que remitiría y que designaría, ni por contenidos imaginarios o conceptuales que implicaría y de los cuales recibiría su significación» (ID 243).

A partir de estas premisas, el estructuralismo vendría a efectuar un *nuevo reparto de lo empírico y lo trascendental* en el que la topología de los lugares, las relaciones diferenciales y las singularidades –*tercer criterio: lo diferencial y lo singular*– que de ellas resultasen demarcaría el territorio de las condiciones de posibilidad. «Toda estructura presenta estos dos aspectos: un sistema de relaciones diferenciales a partir del cual los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de singularidades que corresponden a esas relaciones y que trazan el espacio de la estructura» (ID 247). En este reparto no habría rastro ya del sujeto trascendental –y probablemente en esta desaparición y sus consecuencias radicaría la principal novedad de la reactivación trascendental–: la estructura, en tanto que multiplicidad simbólica cuyos términos ostentan un sentido exclusivamente posicional y derivado, es la sede de una producción impersonal e inmanente que desmiente las concepciones acerca del origen trascendente del sentido. La reivindicación de lo simbólico asegura así la consistencia de un plano independiente que no se subordina ni a una idealidad trascendente ni a un sujeto constituyente, y con esa garantía impide que lo empírico se confunda y se mezcle con lo trascendental. El sentido deja de estar anclado en un acto de conciencia personal o acumulado en un reservorio trascendente, y consiguientemente el orden simbólico se presenta como –en palabras de José Luis Pardo– «un posible *suelo trascendental* que no [...] [tiene] ya que revestir la forma de una conciencia (siempre sospechosa de ser “falsa conciencia” o de permanecer presa de alienaciones ideológicas), como campo estructural de la producción de sentido»¹⁶⁷. Y con esta reformulación de lo trascendental el estatuto de la experiencia es repensado también por completo –ya no será una experiencia que privilegie la perspectiva subjetiva–, a la vez que se desplaza y subvierte la oposición tradicional entre lo universal y lo individual, entre lo general y lo particular o entre lo inteligible y lo sensible –las singularidades pasan a formar parte del orden de las condiciones de posibilidad–. El sujeto cesa de ser punto de origen o referencia substancial de todo fenómeno, y se descubre, igual que el sentido, como el resultado concomitante de una producción inmanente. O, en todo caso,

¹⁶⁷ J. L. Pardo, “Las aporías de la diferencia”, en J. M. Navarro Cordón (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Volumen I. Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 196.

si se quiere seguir manteniendo el privilegio del sujeto, será preciso entender que «el verdadero sujeto es la estructura misma» (ID 249).

En el *antes* de lo que la filosofía trató como existiendo desde siempre, la subjetividad, comparece todo un reino de virtualidades y puras diferencias sin actualizar: «el estructuralismo no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales» (ID 267). El cuarto criterio –*lo diferenciante, la diferenciación*– proporciona una nueva definición del *inconsciente*: lejos de aparecer como una reserva de sentido en las profundidades del individuo, se identifica con ese campo de lo virtual, que no por ser tal es menos real. «Lo virtual posee una realidad que le es propia, y que no se confunde con ninguna actualidad presente o pasada; tiene una idealidad que le es propia, pero que no se confunde con ninguna imagen posible ni con ninguna idea abstracta [...]; *real sin ser actual, ideal sin ser abstracta*» (ID 250). La estructura es así necesariamente inconsciente, en la medida en que es una multiplicidad de coexistencia virtual a partir de la cual se actualizarán unas relaciones u otras, sin que entre lo actual y lo virtual haya ninguna relación de semejanza –pues ello equivaldría a recaer en el dogma de la representación y en la dupla posible/real– y sin que lo virtual se extinga o desaparezca sin más con la actualización. En este cuarto criterio es donde Deleuze introduce el *tiempo*, pues hasta ese momento parecería que lo trascendental concierne única y exclusivamente al espacio y sus posiciones. Sin embargo, el tiempo aquí es el tiempo de la actualización, y en la esfera propiamente trascendental –virtual– no tendría en principio cabida¹⁶⁸: «la posición del estructuralismo con respecto al tiempo es, pues, clara: el tiempo es siempre un tiempo de actualización de acuerdo con el cual se efectúan, a ritmos diversos, los elementos en coexistencia virtual. El tiempo va de lo virtual a lo actual, es decir de la estructura a sus actualizaciones, y no de una forma actual a otra»¹⁶⁹ (ID 251-252). Ahora bien, que Deleuze aborde el tiempo en una reseña sobre el estructuralismo parece estar respondiendo a la crítica vertida sobre este movimiento por su presunta incapacidad para abordar los fenómenos de cambio y su restricción al análisis de situaciones estáticas¹⁷⁰: «lo genético no se opone a lo estructural, como el tiempo no se opone a la estructura. La génesis, como el tiempo, va de lo virtual a lo actual, de la estructura a su actualización» (ID 252). Más aún: parece

¹⁶⁸ Deleuze introducirá matices muy importantes en su concepción del tiempo que marcarán una cierta distancia con esta topología trascendental. De hecho, también en 1967, en la conferencia que pronuncia ante la Sociedad francesa de Filosofía titulada “El método de dramatización” (ID 131-ss), la pareja virtual/actual aparece doblada por un concepto que forja ex profeso y al que recurre también en “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”: *différenciation*. Si la *différenciation* es la diferencia virtual que constituye a la estructura en cuanto tal –es decir, en cuanto multiplicidad virtual de elementos determinables recíprocamente por medio de relaciones *diferenciales*–, la *différenciation* es ya la diferencia actual, la actualización o individualización que se efectúa a partir del campo de diferencias virtuales. Esta noción doble encarna una doble temporalidad que en el artículo sobre el estructuralismo queda difuminada, en la medida en que parece que el tiempo de la actualización, del pasaje de lo virtual a lo actual por la *différenciation*, eclipsa a una suerte de temporalidad interna que rige las relaciones de coexistencia virtual entre los elementos de la estructura. Esta doble temporalidad es la que quedará recogida en la dupla Chronos/Aiôn de *Lógica del sentido*.

¹⁶⁹ En cualquier caso, pues, aunque aquí no admita más que el tiempo de la actualización, el que va de lo virtual a lo actual, y aún no quede recogido el tiempo de lo virtual, lo que parece que no admitirá bajo ningún concepto es el tiempo de lo actual, el tiempo que va de una forma actual a otra.

¹⁷⁰ Polémica que durante esa época enfrentó en un debate, entre otros, a Guérault y a Goldschmidt.

que para Deleuze no es sólo que no haya oposición entre la estructura y la génesis, sino que ésta última sólo se puede explicar en el marco de la primera¹⁷¹.

La presentación que en este texto hace Deleuze de los órdenes imaginario y simbólico, como él mismo reconoce, sigue muy de cerca las tesis de Lacan. Si Lacan esbozaba los rasgos maestros de la dimensión imaginaria en su teoría del estadio del espejo, Deleuze entiende lo imaginario como el desdoblamiento del uno-real (realidad), lo define «por los juegos de espejos, de desdoblamiento, de identificación y proyección invertida, siempre en el modo del doble» (ID 241). La contraposición entre lo imaginario y lo simbólico concierne de esta forma a la primacía que se otorgue bien a lo idéntico o semejante, bien a lo diferente: lo imaginario refleja, funda semejanzas y se funda sobre ellas, mientras que lo simbólico diferencia y garantiza las diferencias. El carácter ideológico e ilusorio de lo imaginario está igualmente presente: «la imaginación desdobra y refleja, proyecta e identifica, se pierde en juegos de espejos, pero las distinciones que realiza, así como las asimilaciones que cumple, son efectos de superficie que ocultan los mecanismos diferenciales, sutiles y diversos, de un pensamiento simbólico» (ID 253). Asimismo, como en Lacan, el inconsciente tiene que ver fundamentalmente con el orden simbólico –y veremos más adelante cómo el tránsito hacia lo real es también compartido por Deleuze– y, en esa medida, no se concibe ya como una instancia psíquica profunda donde las pulsiones librarían perpetuas batallas, sino como Diferencia: «el inconsciente de la estructura es un inconsciente diferencial», es el inconsciente «de las variaciones de las relaciones diferenciales de un sistema simbólico en función del reparto de las singularidades», un inconsciente en sí mismo sin contenido, vacío de toda representación o deseo –como afirmaba Lévi-Strauss¹⁷²–, que es más bien la ley estructural que constituye cualquier representación y deseo (ID 254). Y en cuanto diferencia, el inconsciente es problema, es problematizador, pues en virtud de las actualizaciones de lo virtual se obtendrán unas u otras respuestas, respuestas que sólo la virtualidad inconsciente hace o deja de hacer posibles.

Por otra parte, la *cadena* significativa de Lacan, la necesidad de que lo simbólico sea siempre cadena y no átomo, encuentra su correlato en el quinto criterio de Deleuze: lo *serial*. Los elementos simbólicos «se organizan necesariamente en serie. Pero, en cuanto tales, se relacionan con otra serie, constituida por otros elementos simbólicos y otras relaciones» (ID 255), y entre las dos series no hay identificación o semejanza sino pura homología estructural. Así, prima la relación entre dos sistemas de diferencias y no la identificación de semejanzas. Aunque la primera intuición de estas dos series conduce a la correlación entre la serie de los significantes y la serie de los significados, Deleuze rápidamente acude al análisis lacaniano de *La carta robada* de Edgar Allan Poe y las dos escenas rey-reina-ministro, policía-ministro-Dupin para ilustrar las resonancias seriales. Esta misma ilustración es la que le permite pasar al sexto criterio, el de la *casilla vacía*, el elemento u objeto paradójico que sin pertenecer a ninguna de las dos series circula por y entre ellas poniéndolas en relación e impidiendo que se plieguen

¹⁷¹ «Conforme a los trabajos de Lautman y de Vuillemin sobre las matemáticas, el “estructuralismo” nos parece incluso el único medio por el cual un método genético puede realizar sus ambiciones» (DR 237).

¹⁷² «El inconsciente cesa de ser el refugio inefable de las particularidades individuales, el depositario de una historia única que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. Él se reduce a un término con el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana sin duda, pero que, en todos los hombres, se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de esas leyes [...]. El inconsciente es siempre vacío; o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como el estómago lo es a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales, que agotan su realidad, a elementos inarticulados que provienen de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos». C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 224.

especularmente la una sobre la otra. En el cuento de Poe, ese objeto es la carta, un objeto siempre «desplazado respecto de sí mismo» (ID 260), que no está en su sitio, pero que sin embargo en su constante circulación determina a los sujetos y elementos del sistema. En ningún momento se dice cuál es el contenido de la carta, si se trata de una carta de amor, de una amenaza o de cualquier otra cosa, pero esta omisión no reduce, sino que más bien explica, el poder de la misiva. Y, en la medida en que el “origen de todo”, que al trabar relaciones establece la función de todo lo demás, es algo que falta en su lugar, falta también a su propio origen, impide no sólo el pliegue especular de la semejanza sino también el recurso a un fundamento trascendente, a un comienzo absoluto que ejercería de garantía de todo lo demás. Es la casilla vacía que permite que el juego funcione, el grado cero que pone en marcha la estructura. Si de algún modo lo real –y no la realidad– hace acto de aparición en este texto, es desde luego en este apartado, en este vacío que impulsa a la creación simbólica. Y si de entrada parecía que lo real era privado de toda importancia o papel, llegados a este punto se empieza a vislumbrar la grieta por la que se va a quebrar la estructura para aventurar un “más allá”: «Es curioso que la pregunta “¿Cómo se reconoce el estructuralismo?” conduzca finalmente a la posición de algo no reconocible ni identificable» (ID 262). Si bien el objeto = x o la casilla vacía son considerados entidades eminentemente simbólicas –aunque ya apostilla Deleuze lo siguiente: «pero decimos “eminente”» (ID 258)–, son ya el punto de fuga en el que lo simbólico se escurre entre los dedos y muestra sus costuras, su contingencia y su precariedad, síntoma de su contacto con lo real. Lo simbólico cavaba un agujero en lo real, pero lo real era también esa perforación que en lo simbólico introducía hiatos y provocaba cortocircuitos, y esa ambigüedad es la que se manifiesta en la siguiente afirmación: «el objeto = x es, para cada orden de estructura, el lugar vacío o perforado que permite a este orden articularse con los otros, en un espacio que comporta tantas direcciones como órdenes diferentes» (ID 264).

Sin embargo, las resonancias entre Deleuze y Lacan que pretendemos traer a la luz no van a reducirse a la utilización de la tríada Simbólico-Imaginario-Real y sus derivaciones, no van a ceñirse al caldo de cultivo común que constituyó para ambos el estructuralismo, pues de esa comunidad no puede surgir más que un diálogo vago y muy restringido –en contenido y en tiempo–. Pretendemos, antes bien, acudir a la matriz trascendental como superficie de registro en la que ambos inscribieron sus propias y diferentes teorías. Y como ya hemos indicado, en este primer momento del trabajo de Deleuze, la concepción de lo trascendental no agota aún el alcance que cobrará, de entrada, en sus obras de 1968 y 1969. Por otra parte, si nos servimos de la filiación estructuralista para establecer un primer vínculo intuitivo no es sino con objeto de mostrar más adelante que ese vínculo se prolonga en la indagación acerca de un más allá de la estructura. Y las indagaciones sobre el “más allá” requieren que se establezca con solidez cuál es el umbral trascendental que lo separa del “más acá”, ejercicio que no permite ya efectuar el estructuralismo clásico.

El “más allá”, además de anunciarse aún muy tímidamente en la fisura que la casilla vacía opera en el seno de la estructura, empieza a cobrar forma en los últimos criterios, «del sujeto a la práctica» (ID 266). Del momento histórico en que Deleuze escribe este artículo, François Dosse afirma lo siguiente: «el estructuralismo triunfa entonces en un momento en que los cimientos del edificio se agrietan, donde las voluntades de desbordamiento, de superación o de radicalización del fenómeno ya están presentes»¹⁷³. A las premisas estructurales Deleuze añade, haciéndose eco de las

¹⁷³ F. Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. M. M. Llinares, Madrid, Akal, 2004, p. 94.

inquietudes de su tiempo, la necesidad de una *crítica*, la importancia de no llenar ni ocupar la casilla vacía, de resguardar su vacío, pero a la vez de no convertirlo en una carencia o en un no-ser –pues es el vacío del problema, no el de la privación ontológica a secas–. La crítica empieza por denunciar «el desconocimiento generalizado de esta categoría de lo simbólico, más allá de lo imaginario y de lo real» (ID 242), y continúa recordando la regla general de que «*lo real, lo imaginario y sus relaciones son engendrados, siempre secundariamente, por el funcionamiento de la estructura, cuyos efectos primarios la afectan en principio a ella misma*» (ID 268). En estos últimos criterios, Deleuze esboza cuáles serían las ilusiones trascendentales en las que se caería si no se mantuviese la crítica en ejercicio, ilusiones que no afectan a la estructura desde fuera, como pretendía Descartes con el error –subsancable siempre por un buen método–, sino que constituyen una tendencia inmanente (ID 268). Pero la crítica, en lugar de preservar la estructura, también la va a hacer estallar desde dentro, «garantiza el estallido», avanza un acontecimiento propio que desborda las fronteras de lo estructural (ID 269), aunque aún, para Deleuze, no sea posible presentar esa mutación más que de un modo oscuro, pues todavía está por venir (ID 269).

2. Hacia un más allá de la estructura

2.1. El grado cero

«No hay estructuralismo sin grado cero» (ID 261); pero el grado cero que ejercía de mera vacante para facilitar la circulación simbólica se transforma, en las manos de Deleuze, en «un elemento en fuga» (*idem*), en una grieta que va a desquiciarse desde dentro a la estructura, que la va a obligar a salirse de sus goznes. Los dos ejemplos del estructuralismo clásico que cita Deleuze en su artículo de 1967 a propósito del criterio de la casilla vacía son Lévi-Strauss y Jakobson. En el primero, el paradigma del funcionamiento de ese objeto paradójico era el *mana*, que puede ser «fuerza y acción; cualidad y estado; sustantivo, adjetivo y verbo a la vez; abstracto y concreto; omnipresente y localizado», y puede ser todas esas cosas a la vez precisamente «porque no es ninguna de ellas: simple forma, o más exactamente símbolo en estado puro, por tanto, susceptible de cargarse con cualquier contenido simbólico». En todo sistema de símbolos habría, según Lévi-Strauss, un «valor simbólico cero»¹⁷⁴. Más tarde, en su *Antropología estructural*, habla también de unas formas institucionales «*de tipo cero*. Estas instituciones no tendrían ninguna propiedad intrínseca, más que la de introducir las condiciones previas a la existencia del sistema social del que ellas dependen, que gracias a su presencia –desprovista en sí misma de significación– puede ser afirmado como totalidad»¹⁷⁵. El hecho de que las instituciones de tipo cero estén desprovistas en sí mismas de sentido, por tanto, no obsta para que asuman la tarea de albergar las *condiciones* del sistema social, para que sean el lugar de la génesis de su sentido. Así, si bien en este segundo texto de Lévi-Strauss el grado cero asume explícitamente un papel trascendental, ese tercer orden que resulta de su puesta en escena es aún íntegramente simbólico. En el caso de Jakobson sucede lo mismo: «un fonema cero [...] se opone a todos los otros fonemas del francés en que no comporta ningún carácter diferencial y ningún valor fonético constante. Por el contrario, el fonema cero tiene por función

¹⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. XLI-LII.

¹⁷⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 176-177.

propia oponerse a la ausencia de fonema»¹⁷⁶. Ciertamente, la caracterización que ambos ofrecen de este elemento paradójico contribuye a evitar la tentación de identificar el cero con lo negativo, con la mera ausencia, privación o no-ser –el significante cero no es ausencia de significación sino que, sin comportar por ello ninguna significación particular, se opone a esa ausencia–, pero aún lo consideran «símbolo en estado puro».

Es esta pureza del símbolo lo que la revisión deleuzeana, en su desplazamiento de fronteras, va a hacer desaparecer: en lugar de un símbolo en estado puro, un símbolo contaminado, afectado o traumatizado por lo real, por una instancia absolutamente extraña a la disciplina simbólica. El espacio diáfano de la casilla vacía se convierte, en *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, en una fisura, en un no-pensamiento, en un impoder. Si el significante cero puede llegar a significar cualquier cosa, es ahora porque *no puede significar nada*, por una impotencia fundamental, por una hendidura de no-pensamiento en el seno del pensamiento. El sistema simbólico se agrieta desde dentro al dar cobijo a un afuera absoluto que constituirá la sede de la génesis de todo pensamiento: «es lo más íntimo en el pensamiento, y sin embargo el afuera absoluto. Un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior» (*QPh* 59).

Ya en el artículo de 1967 la estructura comenzaba a desbaratarse a partir de sus propios límites, incluyendo en su caracterización una cierta inestabilidad. Parecería, pues, que en la pretendida descripción del estructuralismo “desde fuera” Deleuze se hubiera mojado los pies para entrar. El criterio para reconocer el estructuralismo se sitúa en ese texto *más allá de él*, en el elemento paradójico donde se fragua una génesis que desquicia a la estructura al precipitarla hacia su propio vacío interior. Y es esta nueva estructura desquiciada la que ejerce de armazón teórico sobre el que Deleuze construye su sistema de pensamiento; en concreto, será el cimiento de su teoría acerca de las esencias en *Proust y los signos*, las Ideas y la doctrina de las facultades en *Diferencia y repetición* y el sentido y el acontecimiento en *Lógica del sentido*. Sin embargo, como Scheherezade, mientras que con una mano cose al estilo estructuralista, con la otra atraviesa ese mismo tejido con una falla imposible de suturar –del mismo modo que en Lacan lo simbólico se verá progresivamente invadido por lo real–.

La estructura, término que Deleuze conserva hasta que comienza a publicar con Félix Guattari, es entendida, desde estos parámetros, como coexistencia virtual e ideal de elementos que se determinan recíprocamente entre sí. En *Proust y los signos* (1964), Deleuze recurre al léxico de las esencias para minar desde el interior la concepción tradicional del pensamiento. Sus definiciones de la esencia se superponen en ese libro con las de estructura. La esencia «constituye la verdadera unidad del signo y del sentido; es ella la que constituye el signo en tanto que irreductible al objeto que lo emite; es ella la que constituye el sentido en tanto que irreductible al sujeto que lo aprehende» (*PS* 50). *Proust y los signos* aventura, también, el tránsito que en 1968 Deleuze va a efectuar desde la estructura hacia la diferencia, y con ello se protege de cualquier interpretación que lo identifique con una ontología de las esencias clásica: la esencia «es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Es ella la que constituye el

¹⁷⁶ R. Jakobson and J. Lotz, “Notes on the French Phonemic Pattern”, *Word*, vol. 5, n° 2, August 1949, New York, 1949, p. 155. La concepción lacaniana del significante es desde luego deudora de todas estas referencias, pero no obstante la condición de significante cero no es para Lacan exclusiva de un elemento concreto, sino que es la definición de todo significante –todo significante se define por no significar nada, gracias a lo cual puede adoptar significaciones diversas–. Así, es todo el sistema simbólico el que se ve afectado por esa plasticidad o potencialidad, pero también por esa perforación que lo aproxima a lo real. En este sentido, Lacan, más que un estructuralista clásico, empezaría también a trascender las fronteras de la estructura, a contaminar el «símbolo en estado puro», incluso durante lo que Milner denomina “el primer clasicismo de Lacan”.

ser, la que nos hace concebir el ser» (PS 53). Y la pragmática de la diferencia, el planteamiento de la pregunta acerca de qué se puede hacer con ella –pues con la Identidad ya se ha hecho demasiado–, conduce a Deleuze a la repetición: «Qué se podría hacer con la esencia, que es diferencia última, salvo repetirla, pues ella no es reemplazable y nada puede sustituirla? [...]. Diferencia y repetición son las dos potencias de la esencia, inseparables y correlativas» (PS 63). Sin embargo, cuando en 1968 Deleuze retome estas cuestiones, después de haber escrito “Cómo reconocer el estructuralismo” decide no seguir ya hablando de esencias, por mucho que la semántica del término sea una inversión del sentido que éstas tenían para la filosofía tradicional. En *Diferencia y repetición*, el nuevo nombre de la estructura desquiciada será el de Idea, que responde también a la necesidad de efectuar otra inversión, la inversión del Platonismo, pero que asimismo se inscribe en la filiación kantiana de la filosofía trascendental y de la concepción de las Ideas como problemas. *Lógica del sentido* retomará toda la problemática de la estructura con los análisis de las series, la génesis inmanente del sentido y la irrupción del acontecimiento. No obstante, después de la toma de contacto con Guattari y la lectura de su artículo “Machine et structure”, la máquina sustituirá al sentido, pero esta segunda inflexión será abordada en otro capítulo aparte.

Con respecto a todas estas modificaciones, José Luis Pardo afirma lo siguiente:

Estuvo reservada al más genuinamente “filósofo” de los miembros de aquel movimiento que intentó ir más allá del estructuralismo o pensar “después del estructuralismo”, Gilles Deleuze, la elaboración del [...] doble concepto que debería proporcionar al proyecto su basamento intelectual, elaboración que fue acometida, entre otros muchos lugares, específicamente en la obra titulada *Diferencia y repetición*. Pues, en efecto, ¿qué es esta obra sino un intento de construir una idea de diferencia que no se agota en las diversidades empíricas, históricas o culturales de todo orden, sino que alcanza el plano trascendental del pensamiento y, por tanto, obliga a pensar *la diferencia como universalidad y la universalidad como diferencia?*¹⁷⁷

Así, pues, es el reparto entre lo empírico y lo trascendental a través de la diferencia y la repetición el que va a venir a superponerse a la tripartición entre Real, Simbólico e Imaginario. Deleuze no volverá a hacer mención explícita ni a teorizar acerca de la terna, a pesar de que, en primer lugar, sí recurre en numerosas ocasiones a lo simbólico; en segundo lugar, su concepción de la imagen del pensamiento y del orden de la representación parece tomar prestadas muchas de las características con que describía en 1967 al orden imaginario; y, en tercer lugar, la posición de un Afuera absoluto impensable se acerca mucho a la inquietante presencia del Real inefable en Lacan.

2.2. *El metafísico contra el estructuralista: cómo construir una diferencia sin oposición*

El desplazamiento progresivo de Deleuze hacia una postura heterodoxa responde a la necesidad no sólo de quebrar el estatismo de la estructura a partir de la grieta que cava el objeto = x , sino también de resolver uno de los problemas más significativos que lastraban a las premisas estructuralistas. El salto de la diferencia –en cuya ocupación de la primera línea de los intereses de la filosofía en la «atmósfera de los tiempos» tiene mucho que ver el estructuralismo– al título del libro en *Diferencia y repetición* viene acompañado por la exigencia de que se purgue de su concepción todo

¹⁷⁷ J. L. Pardo, “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, en *Revista de Occidente*, 204, abril de 1998, p. 59.

residuo de negatividad y toda tendencia a equipararla con la contradicción o la oposición, la exigencia de una caracterización exclusivamente positiva.

Hay en *Diferencia y repetición* un pasaje en el que Deleuze culpa a los lingüistas estructurales de haber reducido inmediatamente la diferencia a una mera oposición negativa entre elementos lingüísticos; este párrafo puede considerarse el gozne que anticipa su posterior distanciamiento con respecto al estructuralismo:

Sin embargo, a pesar de todos esos aspectos que definen una multiplicidad plenamente positiva, sucede constantemente que los lingüistas hablan en términos negativos, asimilando las relaciones diferenciales entre fonemas a relaciones de oposición [...].

¿Por qué Saussure, en el momento mismo en que descubre que «en la lengua no hay más que diferencias», añade que esas diferencias son «sin términos positivos», «eternamente negativas»? ¿Por qué Trubetzkoi mantiene como un principio sagrado que «la idea de diferencia» constitutiva del lenguaje «supone la idea de oposición»? Todo muestra lo contrario. ¿No es una manera de reintroducir el punto de vista de la consciencia y de la representación actuales en aquello que debería ser la exploración trascendental de la Idea del inconsciente lingüístico, es decir, el más alto ejercicio de la palabra en relación con el punto cero del lenguaje? (DR 263-264).

Asimismo, la noción de estructura entraña un formalismo incómodo, evoca la idea aristotélica de una forma que inhiere en una materia amorfa e indiferenciada. La diferencia, desde esas coordenadas, se localiza siempre *dentro de* un sistema y no es en absoluto primera; es más bien el resultado de una operación que se efectúa *en* la estructura. Si la perspectiva de la representación forzaba al pensamiento a reducir la diferencia a una identidad conceptual previa, la explicación estructural termina por incurrir en el mismo error, en la medida en que apela nuevamente a una identidad más amplia que proporcionaría la clave para entender las diferencias subsidiarias, a saber: la estructura misma –ya sea el lenguaje concreto, o un sistema social o económico, etc.–. En la descripción que Vincent Descombes, en su libro *Lo mismo y lo otro*, hace del método estructural queda claro cómo éste aún está coartado por el modelo de la Identidad:

El análisis estructural parte de la estructura, es decir, de relaciones definidas de manera puramente formal mediante algunas propiedades, de las que está provisto un conjunto de elementos cuya naturaleza no se precisa; y, a partir de la estructura, así planteada, el análisis muestra que tal o cual contenido cultural (un sistema de parentesco, un mito) es un «modelo» de éste o, como también se dice, una «representación». ¿Qué se ha demostrado entonces? Ni más ni menos que este contenido es *isomorfo* respecto a un cierto número de otros contenidos. La estructura es precisamente lo que se conserva en un isomorfismo entre dos conjuntos¹⁷⁸.

La diferencia estructural divide y sistematiza un presunto real pre-lingüístico y pre-diferencial imposible de aprehender en sí mismo¹⁷⁹. Pero esta concepción derivada de la diferencia inhibe cualquier tentativa de considerar las diferencias reales, los devenires pre-individuales previos a toda diferencia lingüística o fonética. Ciertamente, hay para Deleuze también un Afuera, pero según su empirismo trascendental, este

¹⁷⁸ V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 118.

¹⁷⁹ «La representación descansa ya sobre una estructura dada; representamos la vida a través del lenguaje, de modo que no podemos representar el origen pre-lingüístico del lenguaje. Para el estructuralismo, entonces, siempre permanecemos dentro de la estructura, dentro de un sistema de representación fuera del cual no podemos salir nunca. Para responder realmente al problema del estructuralismo necesitamos expandir o subvertir las formas de la representación, necesitamos pensar las fuerzas que producen los sistemas de representación. Para Deleuze esto significó que sólo podemos realmente pensar o responder a los problemas si no aceptamos la terminología y la ortodoxia vigente de nuestros conceptos». C. Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest, Allen & Unwin, 2002, p. 35.

afuera ha de experimentarse *como tal* y no puede considerarse como un infinito absoluto e indiferenciado que se extiende más allá de nuestro conocimiento. Es preciso, por tanto, renunciar a cualquier forma de *fundamentación trascendente*: «cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y deviene inmanente»¹⁸⁰.

El aspecto negativo de la diferencia es una ilusión causada por el prejuicio que la concibe como algo necesariamente derivado o producido por una entidad trascendente. Este postulado implícito culmina en la ilusión por excelencia: el primado de la trascendencia. Hay algo más allá de la diferencia –un «modelo», una estructura– que ejerce como su elemento explicativo y como sede de su constitución. Frente a esto, un tratamiento positivo de la diferencia exige una inmanencia radical, y para eliminar todo viso de trascendencia Deleuze recurre al método trascendental. *Es, pues, en la frontera del estructuralismo donde Deleuze se vuelve kantiano*. Desde esta perspectiva, el punto de partida no es ya una esencia trascendente que haría las veces de fundamento desde su exterioridad, sino la decisión de buscar los mecanismos de producción de algo sin acudir a ningún elemento que no sea inmanente. Ahora bien, en el momento de componer una caracterización positiva de la diferencia, el giro trascendental de la filosofía de Deleuze completa o enmienda a Kant con Leibniz¹⁸¹.

El pensamiento de Leibniz se despliega sobre un atlas de singularidades que se distribuyen continua y unívocamente en el reino del Ser como grados de intensidad separados por diferencias evanescentes, infinitamente pequeñas. Frente al método de oposición entre predicados contrarios que habría terminado por implantarse entre los lingüistas a la hora de determinar el valor de una palabra o el contenido de un concepto, la filosofía leibniziana permitiría concebir ese proceso de determinación a partir de un campo trascendental y genético de diferencias intensivas extra-proposicionales. Así, en lugar de oposiciones, las diferencias serían elementos diferencialmente distribuidos y recíprocamente determinados en una serie continua, y la oposición, desde esta perspectiva, se revela como un efecto de superficie o efecto óptico. En virtud del principio de continuidad, las pequeñas diferencias y las singularidades a que dan lugar ciertas relaciones diferenciales describen un reino en el que cabe pasar de un punto a otro cualquiera a través de conexiones intermedias infinitas. Una singularidad no se define más por la oposición al resto de singularidades, sino por sus diferencias evanescentes. Es un punto distinto o determinado en cuya vecindad la relación diferencial cambia de signo, y sus características se extienden a lo largo de una serie de puntos ordinarios hasta la vecindad de la singularidad siguiente:

He hecho ver también que aquí tiene lugar esta bella ley de la continuidad, que yo he sido quizás el primero en plantear, y que es una especie de piedra de toque [...]. En virtud de esta ley, es preciso que se pueda considerar el reposo como un movimiento evanescente después de haber sido continuamente disminuido; y del mismo modo, la igualdad como una desigualdad que se desvanece también, como ocurriría por la disminución continua del más grande de dos cuerpos desiguales mientras que el menor conserva su magnitud¹⁸².

Nada se hace de golpe, y una de mis máximas fundamentales y más confirmadas es que la *naturaleza nunca da saltos*: cuando hablaba de ella en las primeras *Nouvelles de la République des lettres*, la denominaba *Ley de Continuidad*, y dicha ley [...] establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande,

¹⁸⁰ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, en F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 23.

¹⁸¹ «Creo en la filosofía como sistema. La noción de sistema me disgusta cuando se la relaciona con las coordenadas de lo Idéntico, de lo Semejante y de lo Análogo. Es Leibniz, creo, quien primero identifica sistema y filosofía. En el sentido en que él lo hace, yo me adhiero a ello». Lettre-Préface à J. C. Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p. 7.

¹⁸² G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §348. GW VI: 321.

y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño, al modo en que nunca se acaba de recorrer una línea o longitud sin haber recorrido antes una línea más pequeña [...]. Esto hace pensar que también las *percepciones captables* provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones¹⁸³.

Lo fundamental del planteamiento leibniziano es que no permite reducir la diferencia ni a la identidad ni a la contradicción, ni siquiera a la identidad de los contrarios. Y éste será, como veremos, el punto de partida de la noción deleuzeana de diferencia entendida como síntesis disyuntiva: no se afirman dos cosas simultáneamente porque su diferencia sea negada, sino *a través de* su diferencia, a través de un continuo de diferencias evanescentes y virtuales donde la identidad no subsiste más que en calidad de producto. Es, por ende, la distancia positiva entre distintos elementos lo que los relaciona entre sí.

La diferencia en Leibniz es una diferencia sub-representativa, la única capaz de hacer compatibles el principio de los indiscernibles –a cada concepto corresponde un individuo y sólo uno, es decir, la diferencia entre dos individuos debe ser interna e irreducible– y la ley de continuidad –las diferencias entre individuos son evanescentes y en el límite tienden a 0–. La continuidad leibniziana no anula en absoluto la diferencia, sino sólo su revestimiento representacional, es decir, lo que la convierte en negatividad, en oposición o contradicción –la diferencia representacional entre movimiento y reposo sería una relación de oposición–, y sólo deja subsistir la diferencia interna. El principio de los indiscernibles fue uno de los referentes polémicos de la estética trascendental kantiana, pero si Deleuze se pone en esa disputa del lado de Leibniz es porque, como señala Gérard Lebrun, «Kant reprocha a Leibniz el haber extendido a lo sensible la jurisdicción del principio de los indiscernibles, mientras que éste no es (no sería) válido más que para las cosas en sí. A esto un leibniziano podría responder que es precisamente la *separación* instaurada entre sensible e inteligible la que engendra esta “contradicción” entre continuidad e indiscernibles»¹⁸⁴.

Es cierto que Deleuze no lleva a cabo un estudio en profundidad acerca de la obra de Leibniz hasta la década de los ochenta, pero no es menos cierto que a la hora de determinar en *Diferencia y repetición* los atributos de la diferencia como pura positividad recurre ya a las conceptualizaciones leibnizianas¹⁸⁵. Para ser justos, es preciso subrayar que el puesto que Leibniz ocupa en el mapa de *Diferencia y repetición* es, si no ambiguo, cuando menos fronterizo. Por un lado, figura junto con Hegel como uno de los artífices del último gran gesto de la representación: el primado de la identidad alcanzaría su apogeo en el momento en que no dejase ya nada fuera de su dominio, en el momento en que se expandiera hasta el infinito para abarcar lo que hasta entonces se había desestimado o escapado por ser demasiado pequeño –las *petites*

¹⁸³ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, trad. J. Echeverría, p. 45.

¹⁸⁴ G. Lébrun, “Le transcendantal et son image”, en E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique: Rencontres Internationales, Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 225.

¹⁸⁵ «Aunque Deleuze publicó tardíamente en su carrera un estudio sobre Leibniz, titulado *El pliegue: Leibniz y el Barroco* (1984), su compromiso más profundo (y, según mi opinión, más importante) con Leibniz ya se había dado en *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969) [...]. Deleuze, en efecto, deduce del pensamiento de Leibniz un principio de la diferencia». D. W. Smith, “G. W. Leibniz”, in G. Jones and J. Roffe (eds.), *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 44. Por otra parte, el hecho de que Leibniz esté presente en el primero de los libros en que Deleuze expone su propio sistema después de la publicación de una serie de monografías, *Diferencia y repetición*, y el hecho de que esa presencia sea también la que prácticamente cierre la producción de Deleuze (con la publicación en 1988 de *El pliegue*), fuerza a suponer que la importancia que concede a su pensamiento, si bien puede bascular hacia uno u otro concepto, se mantiene desde el principio hasta el final como plataforma a partir de la cual desarrolla su filosofía.

perceptions— o demasiado grande¹⁸⁶. Así, la *representación infinita* no habría permitido que subsista diferencia alguna sin subordinar al modelo identitario y a sus homólogos: la semejanza, la analogía y la oposición. Pero por otro lado, y simultáneamente, Leibniz no sería tan culpable como Hegel, pues quizás inintencionadamente habría sido un tácito *aliado de la filosofía de la diferencia*: bajo la apariencia formal de estar extendiendo la representación, lo que en realidad habría hecho es proporcionar las claves para subvertirla¹⁸⁷.

No estamos seguros de que Leibniz no haya ido “más lejos” [...]: su concepción de la Idea como conjunto de relaciones diferenciales y de puntos singulares, su manera de partir de lo inesencial y de construir las esencias como centros de envolvimiento en torno a las singularidades, su presentimiento de las divergencias, su proceso de vice-dicción, su aproximación a una razón inversa entre lo distinto y lo claro, todo ello muestra *por qué el fondo ruge con más potencia en Leibniz, por qué la embriaguez y el aturdimiento son allí menos fingidos, la obscuridad mejor captada, y más próximas en realidad las orillas de Dionisos* (DR 340).

Si Deleuze habla de un Leibniz próximo a las *orillas* de Dionisos es porque la embriaguez y el aturdimiento que caracterizan al universo dionisiaco se hacen especialmente patentes en el paradigmático rumor del mar elegido por el filósofo alemán como la ilustración predilecta de su teoría de las pequeñas percepciones — infinitas gotas de agua entran en una relación tal que una singularidad emerge y deviene consciente: el clamor del mar—. Pero no es sólo el mar, sino la totalidad del universo lo que comparece bajo la forma de ese *chapoteo o bramido* —el mundo es «un chapoteo, un rumor, una niebla, una polvareda» (PLB 115)—. Leibniz «parte de lo inesencial —del movimiento, de lo desigual, de lo diferente» (DR 66), y construye la esencia a partir de las relaciones diferenciales —relaciones que se definen por preceder, determinar y constituir a los términos entre los que se establecen— que se instauran entre esas variables inesenciales. La pregunta ya no es “qué” sino “cómo, cuándo, en qué caso, etc.”. Cada mónada se define e individúa en virtud del modo particular en que se relaciona perceptiva, apetitiva y expresivamente con el mundo entero; no hay algo así

¹⁸⁶ Hasta el devenir infinito de la representación, la diferencia que interesaba a la filosofía era la que quedaba por debajo de los géneros y por encima de los individuos, es decir, la diferencia específica. DR, p. 46: «En la esencia, en efecto, lo propio del género es estar dividido por diferencias, tales como “pedestre” o “alado”, que se coordinan como contrarios. En resumen, la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la *diferencia específica*. Más allá y más acá la diferencia tiende a confluir con la simple alteridad, y se hurta casi a la identidad del concepto: la diferencia genérica es demasiado grande, se instala entre incombinales que no entran en relaciones de contrariedad: la diferencia individual es demasiado pequeña, entre indivisibles que no tienen tampoco contrariedad./ Parece evidente, por el contrario, que la diferencia específica responde a todas las exigencias de un concepto armonioso o de una representación orgánica».

¹⁸⁷ DR, p. 275: «Toda vacilación entre lo virtual y lo posible, entre el orden de la Idea y el orden del concepto, es ruinosa porque anula la realidad de lo virtual. En la filosofía de Leibniz se encuentran los rastros de tal oscilación. Pues cada vez que Leibniz habla de las Ideas, las presenta como multiplicidades virtuales, hechas de relaciones diferenciales y de puntos singulares, que el pensamiento aprehende en un estado vecino al sueño, al aturdimiento, al desvanecimiento, a la muerte, a la amnesia, al murmullo o a la embriaguez... Pero he aquí que aquello en lo que las ideas se actualizan es concebido más bien como algo posible, algo posible realizado. Esta vacilación entre lo posible y lo virtual explica que nadie haya ido más lejos que Leibniz en la exploración de la razón suficiente, y que sin embargo nadie haya sostenido con más fuerza la ilusión de una subordinación de esa razón suficiente a lo idéntico. Nadie se acercó más al movimiento de la vice-dicción en la Idea, pero tampoco nadie sostuvo mejor el pretendido derecho de la representación, a riesgo de hacerla infinita. Nadie supo zambullir mejor el pensamiento en el elemento de la diferencia, dotarlo de un inconsciente diferencial, rodearlo de pequeños resplandores y singularidades; pero todo eso, para salvar y recomponer la homogeneidad de una luz natural a la manera de Descartes».

como una esencia última de la mónada más allá de sus relaciones armónicas con el resto infinito de sustancias simples. Todas las mónadas incluyen todo el universo, pero cada una desde una perspectiva singular; y si son esencia desde un determinado punto de vista, son lo inesencial desde otro: las esencias «juegan la una por relación a la otra el papel de lo inesencial» (DR 66). Lo inesencial «no designa aquí lo que es sin importancia, sino al contrario *lo más profundo, el tejido o el continuum universal, eso de lo que las esencias mismas están hechas*» (DR 67). Así, lo que queda de la estructura después del proceso-Leibniz es una virtualidad caótica o caosmótica susceptible de actualizarse en múltiples direcciones. La estructura no es ya esencialmente formal, sino inesencialmente virtual y sin fundamento.

La continuidad es el acto de una diferencia que tiende a desaparecer, la extensión de un punto singular o notable en una serie ordinaria hasta la vecindad de la siguiente singularidad, en relación a la cual no hay oposición o exclusión sino diferencia positiva. Y una diferencia evanescente es una relación que perdura incluso cuando los términos de la relación han desaparecido. Este tipo de relación que no sólo persiste sobre los términos, sino que también los precede y determina, inaugura una perspectiva anti-esencialista en la que es posible pensar la *diferencia en sí misma*, sin subordinarla a entidades previas. La diferencia, lejos de ser una relación entre identidades o sustancias preexistentes –y por tanto una categoría subsidiaria–, es lo que constituye a toda sustancia. Y en la medida en que es la condición de lo que aparece, de todo fenómeno, en la medida en que la diferencia es «aquello por lo que lo dado es dado» (DR 286), Deleuze se eleva desde el plano empírico al plano trascendental. Es Leibniz, por tanto, quien indica la dirección de esta elevación, quien revela la faceta productiva y genética de la diferencia –y permite purgar la negatividad que todavía lastraba al enfoque estructural–, quien reemplaza, como veremos, el punto de vista externo del condicionamiento por el punto de vista interno de la génesis¹⁸⁸.

En una carta a de Volder (1701), Leibniz afirma lo siguiente: «Ciertamente, en mi opinión, no hay nada en el universo de las criaturas que no necesite, para su concepto perfecto, el concepto de toda otra cosa en el universo de las cosas, en la medida en que todo influye en todo lo demás, de modo que si algo fuese retirado o cambiado, todas las cosas en el mundo habrían sido distintas de lo que son ahora»¹⁸⁹. La primacía de las relaciones sobre los términos es algo que interesa a Deleuze desde su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, donde la máxima «las relaciones son exteriores a los términos»¹⁹⁰ condensa la apuesta filosófica de Hume. Con José Luis Pardo, cabe entender esto como sigue: «cuando el empirismo apela a los “principios de asociación”, y concretamente al principio de semejanza, no defiende en absoluto que relacionemos dos cosas –es decir, dos impresiones o dos percepciones– porque sean semejantes, porque tengan algo en común, sino más bien al contrario, que dos cosas tienen algo en común porque las asociamos; y que, por tanto, no es la subjetividad quien produce

¹⁸⁸ PLB, p. 63: «Una filosofía trascendental leibniziana, que trata sobre el acontecimiento más que sobre el fenómeno, reemplaza al condicionamiento kantiano».

¹⁸⁹ GW II: 226.

¹⁹⁰ De entrada, podría parecer que hay una incompatibilidad entre la reivindicación de la exterioridad de las relaciones en *Empirismo y subjetividad* y la apuesta por una diferencia interna (p. ej., PS 54). Sin embargo, en el fondo ambas ideas remiten a lo mismo, a saber: a la necesidad de evitar la reducción de la diferencia a una mera diferencia empírica entre dos cosas u objetos, a una mera diferencia extrínseca –que no exterior, que sería todo lo contrario: no dependiente de las presuntas esencias de los términos entre los que se establece– entre elementos preexistentes. «Se denominará no-empirista toda teoría según la cual las relaciones se deducen, *de una u otra manera*, de la naturaleza de las cosas» (ES 123).

asociaciones sino las asociaciones las que producen subjetividad»¹⁹¹. El sentido de lo que afirma Leibniz en la carta a de Volder sigue una estela similar: no es que haya un sujeto primero o primigenio, sino que el sujeto, el individuo o la mónada es el resultado de una asociación, es la asociación de un cúmulo de relaciones –las relaciones con todos los entes del universo desde un determinado punto de vista–. La esencia no es un predicado fundamental que se distinguiría, por una diferencia de naturaleza, del resto de atributos accidentales; antes bien, la esencia se construye a partir de lo inesencial –es lo que Deleuze denominará *vice-dicción*–, a partir de ese cúmulo de relaciones.

Ciertamente, la perspectiva de la representación infinita en la que en principio se inscribe Leibniz es, según Deleuze, tan culpable como el paradigma clásico de la representación de confundir el *concepto* propio de la diferencia con la diferencia meramente conceptual. Sin embargo, si bien Leibniz mantiene el concepto, lo hace descender, forzado por el principio de los indiscernibles, hasta lo individual: hay un concepto para cada individuo. A medida que la extensión de un concepto dado se acerca a la unidad –el individuo–, su comprensión tiende al infinito. Leibniz subvierte así la comprensión del concepto, tradicionalmente definido por el orden de la generalidad –hay un concepto cuando hay una representación que se aplica a varias cosas a la vez–, y cuando habla de diferencia conceptual, significa algo bien distinto de, por ejemplo, el concepto en Aristóteles. Cabría decir que en la metafísica monadológica el concepto se diluye en una infinidad de predicados que a la vez germinan de un determinado conjunto de relaciones diferenciales; el concepto quedaría definido de tal modo que la identidad conceptual pierde importancia frente a las diferencias y relaciones diferenciales que la anteceden y constituyen. En este sentido, la comprensión leibniziana del concepto está más próxima a la Idea de Deleuze –como un complejo virtual de infinitos atributos– que al concepto aristotélico. De hecho, Deleuze reprocha a Leibniz haber reducido todas las diferencias a diferencias conceptuales porque la intervención del concepto entraña una mediación o representación, pero Leibniz concibe la percepción como un proceso productivo, genético y trascendental más que como una mera reproducción¹⁹².

3. *Más allá de Kant: el empirismo trascendental de Diferencia y repetición*

Por una parte, Deleuze reconoce en el estructuralismo una labor de revitalización del planteamiento trascendental con su reivindicación del número tres del orden simbólico; sin embargo, por otra parte, el método trascendental es el recurso explícito que Deleuze empuña cuando se enfrenta a las limitaciones del estructuralismo y a la necesidad de conjurar los riesgos que entraña el confinamiento de la diferencia al interior de un sistema estructural y su subordinación a un modelo. Esta doble presencia de lo trascendental del lado de acá y del lado de allá de la estructura responde, como ya

¹⁹¹ J. L. Pardo, “De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana”, en J. M. Aragüés (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997, p. 69.

¹⁹² El mundo no existe fuera de las percepciones de las mónadas –y las propias mónadas no son nada fuera de sus percepciones y de sus deseos o apeticiones (el paso de una percepción a otra); es decir, sujeto y objeto se constituyen en la experiencia relacional de la percepción–; todo objeto emerge en el acto de la percepción y no existe antes, como testimonia el célebre ejemplo del arcoíris. El arcoíris no es sino una cierta relación entre pequeñas gotas de agua y la luz del sol vistas desde un determinado punto de vista, una relación diferencial que da lugar al fenómeno visual colorido que contemplamos en el horizonte. El reino de la materia y de los fenómenos, continúa Leibniz, *se genera* de igual modo por relaciones diferenciales entre mónadas, y no es un reino que preexista a esas relaciones y aguarde a ser representado por el concepto (GW II: 262; *Gr* 322).

sucediera con la propia estructura, a una reelaboración de su significado: la perspectiva trascendental también se va a desquiciar.

Al mismo tiempo, los caracteres de la estructura se diseminan igualmente a uno y otro lado de la frontera trascendental. Lo que en el estructuralismo clásico se ubicaba en el umbral de las condiciones de posibilidad –las relaciones diferenciales, los elementos recíprocamente determinables, las singularidades, etc.– y se aplicaba a la experiencia posible, se trasplanta ahora a lo que se extiende más allá de lo representable y, desde ese ámbito, participa en la génesis de una experiencia real –es decir, no ya mediatizada por un elemento *a priori* presupuesto antes de la experimentación–. Habrá, por ende, dos sentidos de trascendental casi antagónicos: uno, como el procedimiento que somete a toda experiencia a la forma de la identidad –atesorada en el seno de un sujeto trascendental– con objeto de re-presentarla; otro, como el caldo de cultivo de un encuentro con lo radicalmente diferente –para lo cual el sujeto, junto con todas sus formas *a priori* y postulados, tiene que haber desaparecido–. Así, cuando Deleuze repite lo que ya subrayara en su artículo de 1967, esto es, que «no hay oposición estructura-génesis [...], estructura y acontecimiento, estructura y sentido» (DR 247), está arrastrando la descripción de la estructura hacia el más allá de la representación. La verdadera oposición, afirma unas líneas más abajo, es entre la Idea (estructura-acontecimiento-sentido) y la representación –cuya función ejecuta paradigmáticamente en DR el concepto–, entre dos sentidos muy distintos de “condición”. Y para forjar un segundo sentido que lleve el kantismo hasta donde Kant no fue capaz de hacerlo –para sustituir las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento por otro tipo de condiciones–, Deleuze se sirve de esa estructura-acontecimiento-sentido como sede de una génesis en la que inevitablemente va a hacer acto de presencia el noúmeno.

Como expondrá años más tarde en sus clases de Vincennes, la irrupción de Kant en el plano del pensamiento es como un trueno (Vincennes 14/03/1978) que acalla de una vez por todas el léxico de las esencias y sustituye la oposición binaria esencia/apariencia por la pareja condiciones de la aparición/aparición. En relación con esta atmósfera de pensamiento radicalmente nueva, Deleuze afirma que «todos somos kantianos». Ahora bien, el hecho de que este movimiento sísmico injiera desde entonces en cualquier forma de pensamiento ulterior no significa que el camino esté trazado de antemano; más aún, a pesar de reconocer el linaje kantiano, Deleuze indica no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de «hacerse los listillos» –*faire le malin*– y subirse a hombros del gigante para ver más allá. Y lo que está más allá en la arquitectura ontoepistémica de la Crítica es el noúmeno. Así, si el método trascendental deleuziano se desborda, es porque de entrada apunta hacia la herejía de la cosa-en-sí. El vector que conduce a este rebasamiento de fronteras es la exigencia de que la investigación sobre las condiciones apunte no ya a la mera posibilidad sino a la génesis.

Cuando Deleuze habla de Kant en *Diferencia y repetición*, lo hace siempre con la precaución de subrayar que muchas de las decisiones filosóficas del filósofo alemán están afectadas por una *profunda ambigüedad* –semejante a la ambigüedad que mencionábamos más arriba a propósito de Leibniz–. Si, por un lado, termina en ocasiones por ser cómplice del paradigma de la representación y la identidad, por otro no obstante señala el camino para abrir directamente el Ser a la diferencia, aunque sea en un momento «furtivo y brillante que no se prolonga ni siquiera en Kant» (DR 82)¹⁹³.

¹⁹³ Esta misma ambigüedad es la que Deleuze descubre que afecta a Platón cuando se propone como tarea de la filosofía, siguiendo a Nietzsche, «invertir el platonismo». Ver DR, p. 83: «Con Platón el desenlace es todavía dudoso». La instantaneidad del momento en el que estos autores señalan las líneas de su propia inversión es explícita también en Platón. LS, p. 295: «Platón, en el fulgor de un instante [*dans l'éclair*

Kant parecía bien armado para acabar con la imagen del pensamiento que imponía la representación: «Sustituyó el concepto de error por el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en lugar de errores venidos de fuera y que serían sólo el efecto de una causalidad del cuerpo. Sustituyó el yo substancial por el yo profundamente hendido por la línea del tiempo; y es en un mismo movimiento que Dios y el yo encontraron una especie de muerte especulativa. Pero, a pesar de todo, Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos, a riesgo de comprometer el aparato conceptual de las tres críticas» (DR 178). Ciertamente, es Kant quien descubre «el prodigioso dominio de lo trascendental» (DR 176), encarnándose en un explorador no de otro mundo sino de las montañas o subterráneos de este mundo, renunciando a la trascendencia para emprender una investigación inmanente. Ahora bien, lo que Deleuze le reprocha es que inmediatamente después calque las inéditas estructuras trascendentales de los actos empíricos de una conciencia psicológica.

La estructura primero, el modelo trascendental después, y entre medias el platonismo, el leibnicianismo, etc., todo lo que cae en las manos de Deleuze es sacado de quicio; pero no de cualquier manera, sino siguiendo las propias líneas de fuga – insinuadas en el fulgor de un instante– de aquello que pretende desquiciar. Por lo que respecta a la teoría kantiana, ésta se supera a sí misma en dos direcciones: la que marca la Idea dialéctica y la que anuncia la Idea estética (DR 282 nota).

3.1. La Idea a partir de Kant

El índice de *Diferencia y repetición* no parece a primera vista una emulación de la *Crítica de la razón pura*. En todo caso, recuerda a Sartre por la utilización de los sintagmas “en sí” y “para sí” en los títulos de los capítulos primero y segundo –la ontología de la diferencia, la diferencia como univocidad del ser, del “en sí”, y la repetición como “para sí” en el que se forja el sujeto–. Sin embargo, los capítulos cuarto y quinto contienen lo que cabría considerar como una dialéctica trascendental y una estética trascendental respectivamente; en el orden inverso, pues, al elegido por Kant. La dialéctica trascendental, es decir, la “Síntesis ideal de la diferencia”, es el lugar donde Deleuze expone su concepción de la Idea como campo trascendental y como estructura renovada. Y allí, desde la primera línea, la exposición sigue el motivo kantiano de que las Ideas son esencialmente problemáticas y problematizantes. Como tales, pueden precipitarnos en falsos problemas según el uso que hagamos de ellas. Pero si en lugar de hipostasiarlas y tratarlas como si tuvieran un correlato objetivo en la experiencia nos limitamos a hacer un uso regulativo –un uso que vendrá garantizado por la actividad de la crítica, que a la vez prohibirá los usos ilegítimos–, entonces cumplen, de acuerdo con Kant, una función esencial para el conocimiento. Del mismo modo que el entendimiento unifica lo diverso de la intuición, la razón, por medio de las Ideas, unifica la actividad del entendimiento, que de otra forma sería fragmentaria y se limitaría a investigaciones empíricas parciales sobre objetos concretos. La razón, por tanto, es la encargada de plantear problemas sistemáticos que trascienden las parcelas atómicas de lo empírico.

Deleuze entiende que la afirmación kantiana de que las Ideas son «problemas sin solución» significa que no se agotan en sus soluciones sino que persisten o insisten a través de ellas, que no son un estado transitorio, contingente y subjetivo destinado a desaparecer con las respuestas sino la *condición* misma del Ser. El problema, por tanto,

d'un instant], descubre que él [el simulacro] no es simplemente una falsa copia, sino aquello que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo» (la cursiva es nuestra).

no es «la aplicación de un método de duda generalizada, no es el signo de un escepticismo moderno, sino por el contrario [...] horizonte trascendental, [...] foco trascendental que pertenece de manera “esencial” a los seres, a las cosas, a los acontecimientos» (DR 252). En consecuencia, el progreso de la filosofía no puede ya entenderse como el paso de lo hipotético a lo apodíctico; antes bien, el movimiento del pensamiento habrá de conducirse desde lo problemático a la formulación de la pregunta, desde la virtualidad del problema hasta la actualización de una cuestión en cuyas condiciones vendrán ya determinados los casos de solución.

La definición de la Idea como «sistema de conexiones ideales, es decir, de relaciones diferenciales entre elementos genéticos recíprocamente determinables» (DR 225) es ciertamente la misma que en 1967 Deleuze proporcionó para describir la estructura. Y es que en *Diferencia y repetición* no oculta que «la Idea se define así como estructura» (DR 237), pero sí precisa que el sistema estructural no puede entenderse – por mucho que su existencia sea ideal, sea más bien una subsistencia o insistencia o un (no)-ser de lo problemático– de modo negativo. «No hay Idea de lo negativo» (DR 261) o, parafraseando la famosa sentencia freudiana, la Idea, que además es necesariamente inconsciente, ignora el “no”. Así, si la Idea es una *multiplicidad* de elementos diferenciales, no cabe pensar en esa multiplicidad de modo meramente adjetivo o supeditado a una presunta unidad superior –como seguirán manteniendo años después Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (MP 14-15)– que sería la positividad: es sustantiva, «una organización propia de lo múltiple en tanto que tal, que no tiene ninguna necesidad de la unidad para formar un sistema» (DR 236). Frente al Uno de las esencias, que se ha tornado inútil e innecesario, la reivindicación de la multiplicidad variable como «el cuánto, el cómo, el cada caso» o lo inesencial. Frente a las oposiciones y las contradicciones, que reintroducirían lo negativo, el sistema de lo múltiple: «las diferencias de multiplicidades y la diferencia en la multiplicidad reemplazan las oposiciones esquemáticas y groseras. Sólo existe la variedad de multiplicidad, es decir, la diferencia, en lugar de la enorme oposición de lo uno y de lo múltiple» (DR 236).

Deleuze especifica tres condiciones para poder hablar de multiplicidad y, por tanto, de Idea: (1) es preciso que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual –la Idea de Deleuze no es una representación de la sensibilidad o del entendimiento ni está sometida a las síntesis que las formas *a priori* operarían–; no tienen existencia actual, sino que son virtuales, pura potencialidad –que no posibilidad–. No implican ninguna identidad previa, y es su indeterminación la que hace posible la manifestación de una diferencia primera libre de toda subordinación. (2) Es preciso que esos elementos sean determinables y que lo sean recíprocamente, a través de relaciones diferenciales, conexiones ideales y no localizables, pues ésta es la única vía para que la multiplicidad se defina de manera exclusivamente intrínseca, sin recurrir a un espacio uniforme trascendente en el que ella se desplegaría. (3) Las conexiones múltiples ideales o relaciones diferenciales se actualizan en relaciones espacio-temporales diversas, a la vez que los elementos se encarnan en términos y formas variables (DR 237). Deleuze reconoce que estos tres momentos de la Idea – indeterminada, determinable y determinación– ya están presentes en Kant, pero le reprocha que inmediatamente conciba dos de ellos como extrínsecos: la Idea en la filosofía kantiana es en sí misma indeterminada, pero (1) puede ser determinable en relación a los objetos de la experiencia y (2) conlleva un ideal de determinación en relación a los conceptos del entendimiento.

Estos tres aspectos son presentados en las primeras páginas del capítulo como los tres principios que forman la «razón suficiente»: el principio de determinabilidad a partir de la indeterminación como tal, el principio de determinación recíproca y el

principio de determinación completa. Si bien la idea de una razón suficiente está en muchos pasajes de *Diferencia y repetición* asociada a la noción de fundamento como identidad primera que subordina todas las diferencias y las somete al yugo de la representación (p. ej. DR 349), en otros fragmentos parece que Deleuze reivindica otro tipo de razón suficiente, «una extraña “razón”» (DR 80) encarnada en lo múltiple de la diferencia; e incluso en *Nietzsche y la filosofía* ya hay un cierto anhelo por encontrar «una verdadera razón suficiente»¹⁹⁴. «Toda diversidad, todo cambio reenvían a una diferencia que es su razón suficiente [...]. La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece [...]. La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece no es el espacio y el tiempo sino lo Desigual en sí, la *disparidad* tal como está comprendida y determinada en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia» (DR 286-287). Sin embargo, el matiz que introduce el hecho de que la razón suficiente sea diferencia es tan substancial que subvierte por completo el significado de “razón suficiente”: ya no podrá tratarse de un fundamento trascendente, estable o preexistente, de una entidad que permanecería invariable después de fundar, sino de una condición que escapa de sí misma, que resiste toda identificación por ser pura Diferencia.

Las tres condiciones de la multiplicidad diseñan, pues, el espacio de lo trascendental como horizonte virtual poblado por singularidades intensivas que se determinan recíprocamente a partir de una diferencia ontológicamente primera —esa diferencia sería la superficie sobre la que aparecen y se distribuyen las singularidades como grados de intensidad, del mismo modo que el continuo diferencial de la temperatura se reparte en grados de calor—. El hecho de que este espacio sea virtual —y que su movimiento sea el de la actualización—, como implica la tercera condición, no significa que no sea real: es real sin ser actual, ideal sin ser abstracto, y simbólico sin ser ficticio (DR 269). El primer requisito exige que los elementos virtuales no sean individuos, que no estén aún individualizados, sino que sean singularidades pre-individuales¹⁹⁵. Cuando Deleuze habla de una *naturaleza intensiva* se refiere a esta condición de pre-individualidad —que es al mismo tiempo la condición de toda individuación—, a una diferencia que reside más acá del proceso de individuación, una diferencia que constituye a los términos de la diferenciación en lugar de establecerse entre términos dados ya con anterioridad. Ese momento pre-individual es el momento del sinsentido, de lo que todavía no tiene un sentido que lo particularice como un individuo concreto: «la Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis)» (DR 210). La intensidad es, según Deleuze, un estado libre y salvaje de la diferencia, «pura diferencia en sí, a la vez lo insensible para la sensibilidad empírica que no aprehende la intensidad más que recubierta ya o mediatizada por la cualidad que ella crea, y sin embargo lo que no puede ser sino sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente» (DR 187-188). Frente a la esencia fija y unitaria, la intensidad es un destello diferencial, un punto notable como, por ejemplo, una subida de tensión. Como tal, es siempre una resultante, no un principio substancial; es la resultante de un juego de diferencias y cantidades —como ya sucediera con la idea de

¹⁹⁴ «El eterno retomo, entonces, depende de un principio que no es la identidad, pero que debe, en todos los aspectos, satisfacer las exigencias de una verdadera razón suficiente». *NPh*, p. 55.

¹⁹⁵ Deleuze acude, como veremos inmediatamente, al cálculo diferencial para obtener una definición adecuada de las singularidades. En su *Vocabulaire*, en la «U» de Uno, Deleuze ofrece como ejemplo de singularidad el punto de ebullición de un fluido. A partir de él, se ve bien que la singularidad no es un individuo o substancia individual, y que más bien se trata de una instancia universal. Ciertamente, distintos líquidos alcanzan el punto de ebullición a distintas temperaturas, pero todos encarnan la singularidad ideal del punto de ebullición.

fuerza en *Nietzsche y la filosofía*, donde Deleuze aclara que toda fuerza es siempre relación de fuerzas—. Al comienzo del quinto capítulo, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, Deleuze se refiere a la intensidad como el elemento trascendental y la condición de todo lo que se da o aparece:

Todo fenómeno reenvía a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio reenvían a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes de diferencias: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad* [...]. La expresión “diferencia de intensidad” es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. Toda intensidad es E-E’, donde E reenvía a e-e’, y e a e-e’, etc.: cada intensidad es ya un acoplamiento (DR 286-287).

Ahora bien, el movimiento de actualización y de individuación no entraña en ningún caso la existencia de una disposición *a priori* concreta que determinaría de antemano el proceso, por lo que se trata de un movimiento siempre contingente: la esfera de lo trascendental es fluida y variable. Como describe Mireille Buydens en su libro sobre la estética de Deleuze, «ninguna forma extrínseca viene a imprimirle su marca, y las propias formas intrínsecas están libres de toda necesidad en la medida en que resultan únicamente de las posiciones recíprocas de las singularidades, y estas últimas son ellas mismas móviles y libres»¹⁹⁶.

Para explicar el proceso de actualización, Deleuze sustituye la pareja posible/real, presa de la lógica de la representación y de los mecanismos de un concepto cuyas notas en nada difieren de las del objeto sobre el que vendría a aplicarse —«la existencia es la *misma* que el concepto, pero fuera del concepto» (DR 273)—, por la dupla virtual/actual que hereda de Bergson. En este segundo caso, las entidades en las que se actualizan las singularidades de la Idea no se parecen en absoluto a éstas, la relación entre unas y otras no es de semejanza sino de diferenciación¹⁹⁷. Pero esta sustitución no posterga simplemente la distinción anterior, sino que denuncia su procedimiento falaz: «tal es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior [*après-coup*], fabricado retroactivamente, él mismo a imagen de aquello que se le parece» (DR 273). Una vez probado que la identidad y la semejanza son del orden del resultado y no de las premisas, la actualización sólo puede efectuarse por diferencia. «La actualización, la *difere[n]ciación* es siempre en este sentido una verdadera creación; no se hace por limitación de una posibilidad preexistente» (DR 273). A lo virtual, continúa Deleuze, le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver, una tarea que se efectúa siguiendo líneas divergentes y no calcando conjuntos de propiedades.

En consecuencia, la reivindicación del par virtual/actual permite a Deleuze evitar uno de los errores en los que, según él, incurrió Kant: si lo actual no se parece a lo virtual —y no puede parecerse, sino sólo diferenciarse—, entonces no cabe ya calcar lo empírico de lo trascendental ni, a la inversa, que sería lo más peligroso, lo trascendental de lo empírico. Las condiciones genéticas no se parecen ya a aquello que producen. Y no es sólo porque el proceso que va de lo virtual a lo actual sea un proceso de diferenciación y no de identificación, sino también porque las singularidades que

¹⁹⁶ M. Buydens, *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990, p. 23.

¹⁹⁷ Deleuze emplea *différentiation* y *différenciation*, con *t* y con *c*, para distinguir dos tipos de diferencias, según sea la diferencia que caracteriza a la multiplicidad virtual de la estructura como problema (*t*) o la diferencia que se produce en el movimiento de la actualización o resolución parcial para que las singularidades se encarnen en términos y las conexiones ideales en relaciones actuales (*c*). *Vid.* DR, pp. 269-ss. Cfr. también “El método de dramatización”, *ID*, pp. 140-144.

pueblan el campo virtual de la Idea son nomádicas, esto es, no son inmutables, fijas o sedentarias; antes bien, se trata de condiciones genéticas que, en tanto que potencialidades, están en perpetuo cambio. Kant, al delimitar el campo de la experiencia posible como un reservorio de formas *a priori* dadas siempre ya antes de experimentar, «se atiene al punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis» (DR 221).

Es recurriendo a Bergson¹⁹⁸, Schelling¹⁹⁹ y Leibniz como Deleuze va a trascender esta limitación del kantismo. Atenerse a la categoría de posibilidad conduce a una devaluación de la existencia, entendida como mera realización de una posibilidad prefigurada de antemano. «La idea de posible aparece cuando, en lugar de tomar cada existente en su novedad, relacionamos el conjunto de la existencia con un elemento preformado del que consideramos que todo sale por simple “realización”» (B 9). En su estudio sobre Bergson (1966), Deleuze apunta ya la necesidad de transformar la noción de “condición” para abrir hueco a la diferencia:

La intuición nos empuja a sobrepasar el estado de la experiencia hacia las condiciones de la experiencia. Pero estas condiciones no son generales ni abstractas, ni son más amplias que lo condicionado; son las condiciones de la experiencia real. Bergson habla de «ir a buscar la experiencia a su fuente, o más bien por encima de ese *giro* decisivo en el que, haciendo un viraje en el sentido de nuestra utilidad, se convierte propiamente en la experiencia *humana*» [...] Pero esta ampliación, o incluso este rebasamiento, no consiste en sobrepasar la experiencia hacia los conceptos. Porque los conceptos definen solamente, a la manera de Kant, las condiciones de toda experiencia posible en general. Aquí, por el contrario, se trata de la experiencia real en todas sus particularidades. Y si es preciso ampliarla, e incluso sobrepasarla, lo es sólo para encontrar las articulaciones de las que dependen esas particularidades (B 17-19)²⁰⁰.

3.2. La experiencia del caos: la pesadilla del cinabrio

El territorio de la reflexión filosófica se ha redefinido más allá del ámbito de la experiencia ordenada por las formas y síntesis *a priori*. El objeto del pensamiento, lo que pone al pensamiento a funcionar y lo obliga a pensar algo nuevo, la diferencia fuera de todo marco identitario previo, es la Idea. Y si bien de entrada, siguiendo a Kant, Deleuze sostiene que las Ideas-problema tienen un uso regulativo más que objetivo, inmediatamente añade lo siguiente:

Los problemas tienen un valor objetivo, las Ideas tienen en cierto modo un objeto. “Problemático” no significa sólo una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investida por esos actos. *Un objeto fuera de la experiencia* no puede ser representado más que bajo una forma problemática; ello no significa que la Idea no tenga objeto real, sino que el problema, en tanto que problema, es el objeto real de la Idea. El objeto de la Idea, recuerda Kant, no es ni una ficción ni una hipótesis ni un ser de razón: es un objeto que no puede ser dado ni conocido, pero que debe ser representado sin poder ser determinado directamente (DR 219; la cursiva es nuestra).

¹⁹⁸ «Uno no debe elevarse a las condiciones como si fueran condiciones de toda experiencia posible, sino condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando definía su filosofía como “empirismo superior”. La fórmula también se adecua al bergsonismo» ID, p. 49.

¹⁹⁹ A. Toscano, “Philosophy and the Experience of Construction”, in J. Norman & A. Welchman (eds.), *The New Schelling*, London, Continuum, 2004, pp. 106-127.

²⁰⁰ Unos renglones más abajo, vuelve a aparecer la idea de razón suficiente: «Después de haber seguido las líneas de divergencia *más allá del giro*, es preciso que estas líneas se corten de nuevo, no en el punto del que habíamos partido, sino más bien en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, situada más allá del giro de la experiencia y que nos da finalmente la razón suficiente de la cosa». B, p. 20.

El objeto de la Idea, que para Kant sería un no-objeto –pues objeto propiamente es sólo lo que puede someterse a las condiciones de la experiencia posible²⁰¹–, para Deleuze es un (no)-objeto, un (?)-objeto (*DR* 89 y 265-266), un embrión de objetividad virtual que, si bien es completamente real, no está actualizado –que no existe, sino que insiste, subsiste como problema más allá de todas las soluciones particulares que engendra–. El objeto de la Idea no se da en la experiencia posible, pero «fuera de la experiencia» remite a un afuera de esa empiria ordinaria que no obstante es el lugar de una experimentación particular, de una *experiencia real*.

De acuerdo con las premisas del sistema kantiano, en el hipotético caso de que algo no se sometiera a las condiciones de la experiencia posible –o, al menos, a una parte de ellas, es decir, a las funciones del entendimiento– y aún así fuera objeto de experiencia, lo que ocurriría es que nos veríamos abocados al caos más salvaje, arrojados a un «océano ancho y borrascoso» (*KrV* A 235/B 295); nos las veríamos con algo «menos que un sueño» (*KrV* A 112). Kant no deja de protegerse contra el hormigueo de lo que Deleuze cataloga como *intensivo* –ese «estado libre y salvaje» de la diferencia–, contra el murmullo del universo virtual: ¿acaso no podríamos, antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo, contentarnos con lo que contiene la pequeña isla del entendimiento, contentarnos con trazar el mapa de ese territorio? El orden está cercado en esa isla, en ese pedazo de tierra que, como sostiene Jean-Clet Martin, Kant se esfuerza en convertir en «un continente originario, una ocurrencia fundamental y una organización universal»²⁰². La “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”²⁰³ en la *Crítica de la razón pura* pretende explicar cómo los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos, y cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar. Para demostrar esto, es preciso probar primero que los objetos de la intuición sensible han de conformarse a las condiciones que el entendimiento impone, conjurar el hecho de que «los fenómenos podrían ser de tal naturaleza que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad, con lo cual se hallaría todo en una confusión tal, que en la serie de los fenómenos, por ejemplo, no se presentaría nada que proporcionara una regla de la síntesis [...]. A pesar de lo cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar» (*KrV* A 90-91/B 123).

²⁰¹ «En efecto, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad –que residen en el psiquismo– se desprende con claridad del hecho de que, en caso contrario, no constituirían para nosotros objeto ninguno». *KrV*, A 90/B 122-123.

²⁰² J. C. Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p. 39.

²⁰³ En la *Crítica de la razón pura*, como subraya Gérard Lebrun en su artículo “Lo trascendental y su imagen” –recogido en E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique: Rencontres Internationales, Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998–, Kant habla de deducción «en el sentido de los jurisperitos», es decir, como la justificación de la pretensión de alguien para que una posesión se denomine legal. Deleuze reprocha a Kant que la fundamentación que éste proporciona del conocimiento *a priori* sea una fundamentación débil, frágil, que se limita a probar que sólo mediante el uso de las categorías es posible dar cuenta de la pretensión de objetividad de nuestros juicios de experiencia. Lo único que demuestra Kant es que sólo cabe hablar de conocimiento empírico si se da la condición de la aplicación de las categorías –no prueba, por tanto, que esa condición tenga una necesidad intrínseca, ni muestra algo así como la fundación o génesis de los principios del entendimiento–. La trampa que Deleuze denuncia en esta operación es que, al justificar que la pretensión de universalidad de una proposición está garantizada por el hecho de que es la única apta para hacer que esa proposición sea válida, las condiciones parecen haber sido forjadas *ad hoc*, precisamente con miras a esa justificación, lo que hace que el argumento sea en el fondo circular. «[...] el círculo vicioso de la “prueba” en filosofía, donde la representación debe probar lo que la prueba, como en Kant la posibilidad de la experiencia sirve de prueba para su propia prueba» (*DR* 351). La fundamentación de las categorías requiere presuponer la experiencia posible, la misma que los principios del entendimiento hacen posible.

Con el propósito de alejar los peligros del caos y demostrar que sólo por medio de los conceptos puros *a priori* podemos llegar a pensar un objeto, Kant redacta en la primera edición de la *Crítica* un párrafo acerca de las presuntas tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: la síntesis de aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto (*KrV* A 98-ss). De entrada, percibimos o *aprehendemos* la unidad en la diversidad; ahora bien, para poder percibir esa unidad, hemos de ser capaces de retener las representaciones precedentes y *reproducirlas* al pasar a las siguientes; pero, además, es preciso que seamos conscientes de y *reconozcamos* que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado o representado antes. Kant concluye que «la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones» (*KrV* A 105).

Deleuze identifica este momento concreto de la *Crítica* como el lugar en que el temor de Kant ante el caos le impide llevar su descubrimiento, el del prodigioso dominio de lo trascendental, hasta sus últimas consecuencias:

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, [Kant] describe en detalle tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culminan en la tercera, la del reconocimiento, que se expresa en la forma del objeto cualquier como correlato del Yo pienso con el que todas las facultades se relacionan. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es directamente inducida de una aprehensión empírica, etc. (*DR* 176-177).

La omisión de este texto en la segunda edición sería signo inequívoco, según Deleuze, de la intención de Kant de esconder ese método de copia que le habría no obstante permitido “deducir” las formas *a priori* del conocimiento calcándolas sobre el funcionamiento de la conciencia psicológica –y que le habría protegido, por ende, de la debacle del caos–.

Aquello contra lo que se protege Kant, por tanto, es la ausencia de orden y estructura de la intuición aislada de las funciones del entendimiento: «si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra; si en el día más largo el campo estuviera cubierto de frutos unas veces y otras de hielo y de nieve, entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo» (*KrV* A 100-101). El fantasma que conjura Kant con sus tres síntesis es la posibilidad de que el entendimiento fuera incapaz de aplicar sus determinaciones y que, en consecuencia, los fenómenos no se sometieran a las condiciones de unidad, reproductibilidad y reconocimiento que los diferencian de la más delirante confusión.

En la primera introducción a la *Crítica del juicio*, Kant invoca de nuevo la aberración de una diversidad y heterogeneidad de leyes empíricas tan grande que no permitiera subsumir lo sensible bajo un principio común, de modo que el resultado fuera «un tosco agregado caótico, sin la más mínima huella de un sistema»²⁰⁴. Y para

²⁰⁴ KU, primera introducción, AA XX: 209 (traducción de Nuria Sánchez Madrid: I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011, p. 131): «la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que sólo nos fuera posible conectar parcialmente percepciones con vistas a una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, pero nunca llevar estas leyes empíricas mismas a la unidad de la afinidad bajo un principio común, en el caso, por otra parte posible (al menos con arreglo a lo que el entendimiento establece *a priori*), de que la multiplicidad y heterogeneidad tanto de estas leyes cuanto de las formas naturales correspondientes fuera infinitamente grande y nos mostrara en estas formas un tosco agregado

exorcizarlo, esta vez sólo dispone de un supuesto o una «*presuposición* trascendental» – eso sí, «*subjetivamente necesaria*»–: «aquella preocupante divergencia ilimitada de las leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no [conviene] [...] a la naturaleza»²⁰⁵. Este supuesto es precisamente el principio trascendental de la facultad de juzgar²⁰⁶, pero es un postulado práctico e indemostrable, una exigencia casi moral²⁰⁷ que nos exime de experimentar el cinabrio desquiciado al relacionarlo con una forma general de la objetividad –la que no admite una inquietante diversidad ilimitada–. La alternativa a la aceptación de este postulado es el derrumbe del pensamiento a causa de su confrontación con un caos indeterminable, con una sensibilidad salvaje. No obstante, en cualquier caso se vuelve inevitable admitir una cierta oscuridad en el pensamiento: sólo si se lo hace depender de un principio inexplicable que se presenta como su condición absoluta –y que, por ello mismo, introduce en el pensamiento lo inexplicable, lo oscuro– cabe desterrar la oscuridad y el caos al afuera –vuelto imposible por ese mismo principio inexplicable– de los datos de una sensibilidad no domesticada aún por el entendimiento. Si la apercepción pura es «el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general» (*KrV* A 117 nota), la conciencia que unifica y homogeneiza la multitud de percepciones de las conciencias empíricas –que sin esa unificación abocarían a la pesadilla del cinabrio–, lo es al precio de no poder definirse sino como «yo, o él, o ello (la cosa) que piensa», como «sujeto trascendental de los pensamientos = x» (*KrV* A 346/B 404).

Ahora bien, al liberar el terreno de la experiencia real, Deleuze abre la caja de Pandora que Kant creyó cerrar con estas precauciones, se propone explorar ambos lados de la alternativa –tanto la oscuridad del pensamiento cuanto la aberración de lo sensible–, ese mar sin riberas poblado por cinabrios en variación continua. Este cinabrio, ciertamente, no puede ser el objeto de la experiencia posible, sino que se encuentra en estado *virtual*, aunque sea perfectamente real. La nueva filosofía trascendental parte, así, de una estética plural y multifacética que ya no conserva la forma pura de la objetividad o de la conciencia, que no responde linealmente a la oposición experiencia posible/caos y subvierte sus términos. En el plano virtual coexisten series divergentes que rompen con el postulado kantiano de la unidad –de ahí que Deleuze formule la multiplicidad como «n-1», como la pluralidad a la que se le sustrae el Uno–: el cinabrio es allí rojo, pesado, ligero, etc. Y este plano es el afuera del pensamiento de la representación, el afuera que la filosofía de la identidad no puede pensar –que no puede aprehender, reproducir ni reconocer–.

La pesadilla del cinabrio es, por consiguiente, un mal sueño para Kant pero no para Deleuze, pues éste no identifica inmediatamente la variación continua con el caos indiferenciado. Si bien en el orden de lo virtual el principio de contradicción no rige de la misma manera, sí hay, como ya hemos visto, algo así como «una extraña razón», un tipo peculiar de razón suficiente. La operación que efectúa *Diferencia y repetición* no consiste meramente en descontar a la experiencia el aporte conceptual y quedarse con un presunto revoltijo sensible, pues en ese caso no estaría burlando el paradigma de la

caótico, sin la más mínima huella de un sistema, aunque con arreglo a leyes trascendentales tuviéramos que presuponerlo».

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Idem.*: «Por lo tanto, es una *presuposición* trascendental subjetivamente necesaria que aquella preocupante divergencia ilimitada de las leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no convenga a la naturaleza, sino que ésta más bien se adecue a una experiencia por la afinidad de las leyes particulares bajo las más universales como un sistema empírico./ Ahora bien, esta presuposición es el principio trascendental del Juicio».

²⁰⁷ J. C. Martin, *Op. cit.*, p. 44: «se habrá comprendido que no se escapa a la pesadilla del cinabrio, al riesgo de una estética desgarrada, más que en dirección a la moralidad».

representación al aceptar su propia alternativa. En cambio, a lo que Deleuze apunta es a *aprehender directamente en lo sensible* el elemento de su propia génesis, el ser de lo sensible: «el mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña “razón”, lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas)» (DR 80). Cabría decir, con Jean-Clet Martin, que la nueva pregunta de la estética trascendental es la siguiente: «¿cómo hacer visible el ser virtual y no obstante real de lo sensible?»²⁰⁸. El hecho, por tanto, de que el horizonte virtual no se atenga a las reglas que impone la lógica identitaria no significa, ni mucho menos, que carezca de toda lógica. Antes bien, la idea de que las sensaciones son en sí mismas desordenadas procede de un fracaso a la hora de comprender su orden inmanente. Como ya escribiera a propósito de Bergson, «la idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles (por ejemplo, el de la vida y el del mecanismo, estando uno presente cuando el otro no lo está), retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensarla en correlación con la idea de desorden» (B 9).

La comprensión deleuzeana de la particular lógica de la sensación que administra el horizonte trascendental sub-representativo debe mucho a Spinoza y a Leibniz. El orden intensivo es un orden en el que las singularidades resuenan entre sí en virtud de su distinción real. Jean Christophe Goddard señala que las cantidades intensivas están presentes en particular en el análisis que ofrece Spinoza de los modos finitos²⁰⁹. En *Spinoza y el problema de la expresión* se lee lo siguiente: «si consideramos las esencias de modos finitos, veremos que ellas no forman un sistema jerárquico en el que las menos potentes dependerían de las más potentes, sino una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una» (SPE 167). Vemos, una vez, más, que las notas de la estructura –determinación recíproca de lo inesencial como sede de la génesis de la esencia– caen del lado de allá de la representación. Y es precisamente ese desplazamiento el que permite conciliar lo singular con lo trascendental –que es lo que caracteriza a lo virtual– sin hacerlo pasar por la generalidad –propia del concepto y de la posibilidad–: «no se trata de conveniencias relativas, más o menos generales [...], sino de una conveniencia a la vez singular y absoluta de cada esencia con todas las demás» (SPE 282).

Como ya hemos señalado, este tránsito hacia el orden de las cantidades intensivas supone un rebasamiento del registro de la experiencia posible hacia el veto kantiano del noumenon –y de ahí el retorno a los filósofos pre-críticos–. Para Kant, lo que no puede representarse carece de determinaciones, el concepto de noumenon nos mantiene en el límite de lo sensible pero no permite ir más allá. Sin embargo, *Diferencia y repetición* es el intento persistente de dar una significación positiva al noumenon y de ofrecer un concepto de diferencia que no la reduzca inmediatamente a simple diferencia conceptual –subordinada, por tanto, a una identidad previa–. «La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noumenon del fenómeno» (DR 286). El problema de Kant es que mantiene indeterminado el pensamiento puro de la cosa en sí, y con ello es incapaz de superar realmente la representación²¹⁰, pues se atiene a los

²⁰⁸ J. C. Martin, *Op. cit.*, p. 61.

²⁰⁹ J. C. Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, p. 87.

²¹⁰ DR, p. 231: «Pero en la medida en que este pensamiento puro permanece indeterminado –no es determinado como diferencial–, la representación, por su parte, no se supera realmente, como tampoco se superan las proposiciones de la conciencia que constituyen la materia y el detalle de las antinomias».

límites que ésta impone. El cálculo diferencial será la herramienta que Deleuze empuñe para hallar esa interpretación positiva de la diferencia como nómeno, para detectar las determinaciones sub-representativas que no por permanecer bajo el umbral de la representación dejan de ser.

3.3. La diferencia está detrás de todo, pero detrás de la diferencia no hay nada (DR 80). Leibniz y Salomon Maïmon

3.3.1. El jardín de los senderos que se bifurcan

La profundización en la naturaleza de los diferenciales sirve a Deleuze como base para una explicación positiva de la diferencia y una determinación sub-representativa del nómeno. De entrada, opone dx a no-A como el símbolo de la diferencia se opone al de la contradicción, como la diferencia se opone a la negatividad (DR 221). Dx y dy no son nada en relación a x e y . Sin embargo, cuando se combinan entre sí generan un valor determinado: dx y dy son igual a cero, pero dx/dy es una magnitud concreta. La relación dx/dy , no obstante, no es una fracción entre cantidades particulares de la intuición ni una relación general entre magnitudes variables –ni intuiciones ni conceptos–; cada término sólo existe en su relación con el otro, y no es posible ya indicar una variable independiente. «El diferencial expresa la naturaleza de lo problemático en tanto que tal, su consistencia objetiva así como su autonomía subjetiva» (DR 231). Deleuze propone comprender la indeterminación del nómeno de este modo: el símbolo dx es completamente indeterminado; ahora bien, es determinable al combinarlo con dy , de modo que se obtiene un valor por efecto de esa combinación. Que dx sea en sí mismo indeterminado significa que carece de determinaciones *en el orden de la representación*, si bien no es en modo alguno indeterminado en términos absolutos, en otro orden de cosas.

El cálculo diferencial aparece, pues, como el ejemplo de una praxis del pensamiento en el afuera de la representación. Para la lógica de la representación, los diferenciales equivalen a una suerte de resto o excedente imposible de asimilar. Deleuze recoge ese resto y lo sitúa en el corazón de la ontología –dando, pues, como resultado una ontología sin corazón, sin una identidad o fundamento, con la pura diferencia como núcleo–:

Dios hace el mundo calculando, pero sus cálculos no son nunca exactos, y es esta inexactitud en el resultado, esta irreductible desigualdad la que forma la condición del mundo. El mundo «se hace» mientras Dios calcula; no habría mundo si el cálculo fuera exacto. El mundo es siempre asimilable a un «resto», y lo real en el mundo no puede pensarse más que en términos de números fraccionarios o incluso inconmensurables. Todo fenómeno reenvía a una desigualdad que le condiciona (DR 286).

Deleuze invoca al Dios matemático de Leibniz, el Dios que calcula para traer a la existencia el mejor de los mundos posibles; pero lo invoca para ponerlo de espaldas al mundo, para ajetrear su pensamiento en una búsqueda imposible cuyos flecos y cabos sueltos terminan por ser los verdaderos agentes de la creación del universo. Sin embargo, este Dios desquiciado está ya en germen en el propio Leibniz, en el movimiento de la vice-dicción, en la formación de las esencias a partir de lo inesencial y en la constitución de las mónadas a través de la pura diferencia, de la relación diferencial –punto de vista– con respecto al resto de sustancias. La Diferencia está ya en el sistema leibniziano –en el principio de los indiscernibles, en el principio de continuidad, etc.– y asume allí un papel importante, un papel cuasi-trascendental. En el caso de las pequeñas percepciones, quizás uno de los campos donde Leibniz aplicó con

mayor éxito el análisis infinitesimal, se ve con claridad que son éstas las que generan las percepciones conscientes o apercepciones, las que al combinarse y entablar ciertas relaciones diferenciales dan lugar a una singularidad emergente que se hace oír, como el bramido del mar es el resultado de los choques entre infinitas gotas de agua infinitamente pequeñas. Y en Leibniz se insinúa también la necesidad de acudir a una lógica especial para comprender este afuera de la representación, la necesidad de *inventar* un ingenio²¹¹ –de ahí que inventara el cálculo diferencial–que permita pensar lo impensable para los seres humanos que no son Dios ni Funes el memorioso –una vez que Dios desaparezca del mapa, se verá con mayor claridad aún que la lógica del afuera ha de ser necesariamente distinta de la lógica del adentro, que no es una simple cuestión de cantidad, de finitud o infinitud del entendimiento–.

La metafísica de Leibniz sirve a Deleuze como recurso para reformular el sustrato trascendental que componen las Ideas. El horizonte virtual se asemeja al palacio de los Destinos que aparece en el sueño de Teodoro: allí están contenidos todos los mundos posibles. La problematicidad de lo virtual figura ya en la narración de Leibniz: «Y aún cuando las condiciones no sean bastante determinadas, habrá cuantos mundos se quieran, mundos diferentes entre sí que responderán también diferentemente a la misma pregunta de todas las maneras posibles»²¹². Los elementos de la Idea son como un punto cuyas condiciones no lo determinan suficientemente, como lo que los geómetras llaman “un lugar”, que se compone de una infinidad de puntos posibles a partir de esas condiciones vagas. «Todos estos mundos están aquí, es decir, en ideas»²¹³; en el palacio de Atenea son reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos. Sin embargo, se trata del sueño de Teodoro, no de la realidad, pues cuando despierte lo hará en un mundo donde las decisiones ya están tomadas, donde las divergencias que permiten a los personajes del palacio ser felices e infelices a la vez son anuladas por el principio de composibilidad. Por eso Deleuze, en los cursos que años después dará en Vincennes sobre Leibniz, recurre al cuento de Borges “El jardín de los senderos que se bifurcan”, porque allí, si bien se trata de literatura –o precisamente porque se trata de literatura, porque aunque el Leibniz del sueño de Teodoro parece un literato todavía es demasiado filósofo–, las divergencias e imposibilidades coexisten en el mundo real –aunque, claro está, en estado virtual–.

Ts’ui Pen renunció al poder y las satisfacciones mundanas para escribir una novela infinita y para construir un laberinto infinito en el que todos los hombres se perderían, un laberinto en el que la identidad, la substancialidad o la convergencia se harían añicos instantáneamente, donde cualquier subjetividad se fragmentaría en mil diferencias. Pero murió antes de terminar su novela, y los papeles que legó eran tan incoherentes que nadie encontró el laberinto hasta que el doctor Stephen Albert descifró el misterio: «Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto»²¹⁴. Este descubrimiento revela que en el jardín de los senderos que se bifurcan no existe la representación, el juego entre la imagen que representa el mundo y el mundo efectivo, entre la idea en el entendimiento de Dios y la realización de su contenido. Por el contrario, el libro *es* el laberinto, y no un mero inventario eidético de las infinitas combinaciones posibles. En el jardín las divergencias son reales aunque

²¹¹ «Ya Leibniz había mostrado que el cálculo era el instrumento de una combinatoria, es decir, expresaba problemas que antes no se podían resolver, ni siquiera, y sobre todo, plantear (problemas trascendentes)». *DR*, p. 229.

²¹² G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §414, GW VI: 362.

²¹³ *Ibidem*, GW VI: 363.

²¹⁴ J. L. Borges, “El jardín de los senderos que se bifurcan”, en *Ficciones*, Barcelona, Círculo de Lectores, p. 83.

virtuales, y no simplemente posibles o mentales. «En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta –simultáneamente– por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan»²¹⁵. Yu Tsun, el espía del cuento de Borges y descendiente de Ts'ui Pên, puede ser enemigo o amigo de Stephen Albert, pero en el jardín de los senderos ambas cosas suceden a la vez. Y ambas cosas resuenan la una en la otra por medio de su divergencia.

En *Lógica del sentido*, Deleuze describe el *modus operandi* del arte experimental, que ejerce de guía para la modernización de la filosofía, insistiendo en esta característica de simultaneidad: «No se trata simplemente de puntos de vista diferentes sobre una historia que se supone la misma; pues los puntos de vista permanecen sometidos a una regla de convergencia. Se trata por el contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiera a cada punto de vista. Hay ciertamente una unidad de las series divergentes en tanto que divergentes, pero es un caos siempre descentrado [...]. Este caos informal [...] es potencia de afirmación, potencia de afirmar todas las series heterogéneas» (LS 300-301). La identidad es así una encrucijada de diferencias que no se resuelve definitivamente en uno u otro sendero. En *Diferencia y repetición* también está presente esta idea: «Cada serie forma una historia: no puntos de vista diferentes sobre una misma historia, como los puntos de vista sobre la ciudad según Leibniz, sino historias totalmente distintas que se desarrollan simultáneamente. Las series de base son divergentes [...], absolutamente divergentes, en el sentido de que el punto de convergencia, el horizonte de convergencia está en un caos, siempre desplazado en ese caos» (DR 161). La única identidad que queda es la de la divergencia; Yu Tsun es el mismo hombre, pero “mismo” significa ahora la unidad de las series divergentes a través de su divergencia, una unidad nomádica a la que acompañan infinitas virtualidades.

En el palacio de los Destinos, todos los mundos posibles coexisten simultáneamente, pero cada uno encerrado en su habitación respectiva, aislado, excluido del destino del resto de los mundos. En el jardín de los senderos que se bifurcan, no hay frontera clara entre una posibilidad y otra, y su interacción a través de su diferencia mina cualquier intento de establecer relaciones de semejanza o identidad. El jardín tampoco es piramidal o jerárquico, pues la elección de Dios, la voluntad de Dios y, en fin, Dios, se ha desvanecido de la faz de la tierra, o al menos le da la espalda. Sin Dios la narración deja de ser lineal y las virtualidades, con todas sus imposibilidades, pasan a ser reales. Pero el jardín no es sino un desquiciamiento del sistema leibniziano, un Leibniz fuera de sus casillas que no sólo no traiciona sus propias premisas, sino que las hace prosperar. Como sostiene Christian Kerslake, «el sistema de Leibniz no sólo sobrevive, sino que incluso sólo florece después de la muerte de Dios [...]. Al no depender de una armonía pre-establecida entre el pensamiento y el mundo, el mundo nos es precisamente restaurado *como una matriz de problemas* para los que las soluciones no han sido preparadas de antemano, pero que orienta o proporciona un horizonte para los propósitos últimos de nuestro pensamiento»²¹⁶.

El Leibniz florecido suministra, así, las coordenadas para una comprensión genética de la Idea que, completadas con la dupla virtual/actual de Bergson, permiten superar tanto las restricciones de lo posible cuanto el *non plus ultra* del nóumeno en

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 84-85.

²¹⁶ C. Kerslake, “Deleuze’s ‘Reconstruction of Reason’”. From Leibniz and Kant to *Difference and Repetition*”, in E. Willatt & M. Lee (eds.), *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London, Continuum, 2009, p. 121-122.

Kant. El campo problemático es ahora una Idea vaga poblada por todos los imposibles y que entraña múltiples soluciones divergentes –ejemplificados en el paradigmático “Adán pecador/no pecador” de Leibniz–:

Ya no nos encontramos más ante un mundo individuado constituido por singularidades fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresan ese mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de puntos singulares [...]. Hay por tanto un “Adán vago”, es decir, vagabundo, nómada, un Adán = x común a muchos mundos [...]. En el límite, un algo = x común a todos los mundos» (LS 139).

La Idea vaga ya no se deja determinar en la unidad de la apercepción trascendental, ya no se deja imponer las categorías y la forma de identidad del objeto = x ; ahora se constituye en términos de síntesis divergentes, prolifera al mismo tiempo en múltiples direcciones rompiendo así con el principio de la necesaria unidad sintética de los fenómenos y abriendo hueco al Adán polimorfo, al cinabrio aberrante. El mecanismo de esta divergencia es lo que en *Lógica del sentido* Deleuze denominará *síntesis disyuntiva*. El Leibniz ateo en el que la imposibilidad deja de pertenecer exclusivamente al ámbito de lo posible –e irreal– para pasar a ser real permite comprender esa síntesis disyuntiva o disyunción inclusiva, permite comprender que «la divergencia de las series o la disyunción de los miembros (*membra disjuncta*) cesan de ser reglas negativas de exclusión según las cuales los acontecimientos son imposibles, incompatibles. La divergencia, la disyunción son por el contrario afirmadas como tales» (LS 201). Para afirmar dos cosas a la vez, la disyunción inclusiva no precisa negar o suprimir sus diferencias; antes bien, es gracias a sus diferencias que ambas cosas pueden ser afirmadas a la vez, es gracias a la distancia que las separa que pueden relacionarse la una con la otra.

Desde esta perspectiva, los problemas se determinan por medio de síntesis disyuntivas. “Adán vago” sería una Idea o campo problemático en el que aún no se habría tomado ninguna decisión, y en lugar de constituirse a partir de una serie de posibilidades ya prefiguradas de antemano, sus elementos serían singularidades que sólo se especifican en la resolución del problema: ser el primer hombre, pecar o no pecar, resistir a la tentación, engendrar una mujer a partir de su costilla, etc²¹⁷. La identidad del objeto, por ende, no está en modo alguno cristalizada ya en el terreno virtual de lo problemático; antes bien, su determinación a través de series divergentes hace que pueda alterarse constantemente. El horizonte trascendental kantiano, cuyos elementos últimos eran la forma de identidad del objeto = x y la forma de identidad del sujeto en el Yo pienso (también yo = x), se fragmenta en este Leibniz desquiciado en un campo problemático donde las cosas difieren de sí mismas. Difieren porque no están determinadas (dx), pero pueden determinarse en la relación recíproca y diferencial: «En resumen, dx es la Idea –la Idea platónica, leibniziana o kantiana, el “problema” y su ser» (DR 222). El horizonte problemático es, pues, el campo trascendental exasperado y obligado a volverse del revés para mirar hacia el afuera del noúmeno, y su «extraña razón» suficiente es la diferencia, la síntesis disyuntiva.

Por otra parte, pese a las divergencias, los descentramientos y las imposibilidades, Deleuze retoma el *principio de continuidad* leibniziano con objeto de seguir caracterizando la Idea: «Una Idea es una multiplicidad definida y continua de n dimensiones [...]. Por dimensiones es preciso entender las variables o coordenadas de las que depende un fenómeno; por continuidad es preciso entender el conjunto de las

²¹⁷ Deleuze retomará esta cuestión prácticamente en los mismos términos en *El pliegue*. Vid. sobre todo el capítulo V, “Imposibilidad, individualidad, libertad”.

relaciones entre los cambios de esas variables [...]; por definición, es necesario entender los elementos recíprocamente determinados por esas relaciones, que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica» (DR 236-237). La continuidad se define «mediante la coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y de las distribuciones de puntos singulares correspondientes» (ID 142). La Idea reparte «lo ordinario y lo notable, lo singular y lo regular, y prolonga lo singular sobre los puntos regulares hasta la vecindad de otra singularidad» (DR 228).

Como señalábamos en un apartado anterior, el movimiento y el reposo pertenecen al mismo campo problemático, hay una continuidad –un *continuum* ideal (ID 142)– que nos permite pasar del uno al otro sin tener que recurrir a elementos negativos como la oposición o la contradicción y sin tener tampoco que recurrir a una identidad superior²¹⁸. El ejemplo de Deleuze sigue esta misma línea: la Idea del fuego subsume el fuego como una sola masa continua, la Idea de la plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino (DR 222). Ahora bien, el lugar de la continuidad no es ya el de las existencias actuales, como pretendía Leibniz –*natura non datur hiatus*–, sino el dominio de las Ideas problemáticas. «Si es verdad que lo continuo debe relacionarse con la Idea y con su uso problemático, lo es con la condición de no definirse más por caracteres tomados de la intuición sensible» (DR 222). La continuidad no tiene que ver ni con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*) ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento (*quantitas*), es un elemento previo al nacimiento mismo de las facultades. Los objetos de la intuición siempre tienen valores particulares, y el concepto del entendimiento ostenta un valor general. Sin embargo la continuidad, simbolizada por *dx*, es un estadio previo a toda cantidad; ni particular ni general –por eso su valor en sí mismo es igual a 0–, es universal²¹⁹. Y si para Leibniz la continuidad y la composibilidad eran el criterio de la existencia –allí donde había una discontinuidad es que en realidad se trataba de otro mundo posible–, Deleuze explica la actualización como *discontinuidad*. La verdadera razón suficiente es una «geometría diferencial de tipo riemanniano, que tiende a engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo o a fundar las soluciones en las condiciones de los problemas» (DR 210).

Resolver, actualizar, es «engendrar las discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como Idea» (DR 211)²²⁰. En lugar de pensar los problemas como correlatos de las proposiciones existentes –como la transformación de una proposición afirmativa en una oración interrogativa–, como continuos con sus posibles respuestas y, por tanto, en función de su resolubilidad, son las soluciones las que dependen de ellos, de las condiciones del problema. «Sin esta inversión, la famosa revolución copernicana no es nada» (DR 210). La tarea de la nueva filosofía trascendental consiste, pues, en determinar las condiciones de los problemas, condiciones que especifican los campos de resolubilidad donde está en germen, en forma diferencial, la solución.

²¹⁸ Deleuze se hace cargo de la evolución del cálculo diferencial desde su invento disputado entre Leibniz y Newton hasta su actualidad. Reseña, de entrada, que el análisis infinitesimal ya no tiene que ver con cantidades infinitamente pequeñas, y que la variabilidad cesa de representar un pasaje progresivo a través de todos los valores de un intervalo para significar simplemente la asunción disyuntiva de un valor en ese intervalo. *Vid. DR*, p. 229.

²¹⁹ El punto de ebullición de un fluido, que es el ejemplo que proporciona Deleuze en su *Vocabulaire* cuando habla de lo Uno, es una singularidad, no un individuo, y es universal. Distintos tipos de líquido alcanzarán la ebullición en un punto distinto, pero todos encarnan en ese momento la singularidad ideal.

²²⁰ *Cfr.* también *DR*, p. 232: «las soluciones son como las discontinuidades compatibles con las ecuaciones diferenciales, y se engendran sobre una continuidad ideal en función de las condiciones del problema».

3.3.2. La distancia crítica entre intuición y concepto. Génesis versus condicionamiento en S. Maïmon

Paradójicamente, es la confrontación con la continuidad ideal del problema lo que provoca una ruptura, un choque con algo radicalmente otro, radicalmente extraño a los engranajes de la representación y la experiencia ordinaria. La discontinuidad se impone como resultado del encuentro con la Idea o, más bien, es la condición para que ese encuentro pueda producirse. Sólo si hay discontinuidad –discontinuidad con el funcionamiento ordinario de la representación– y no afinidad o semejanza de ningún tipo puede pensarse realmente lo nuevo y lo diferente sin someterlo a una identidad previa –y pensar lo diferente como algo en sí mismo continuo, sin negaciones, sin oposiciones–.

Al mismo tiempo, la perspectiva de la génesis en la que exige Deleuze que se sitúe la filosofía trascendental requiere remontar los productos de las facultades hasta el punto de su indistinción, hasta antes incluso del nacimiento de las propias facultades; es decir, restablecer una cierta continuidad –volver al terreno de lo virtual– allí donde Kant había impuesto la más férrea de las discontinuidades. Siguiendo a José Luis Pardo, «asistir al momento de la génesis (de la producción o la construcción) de los conceptos es asistir al punto de su in-diferencia con respecto a la intuición»²²¹. Deleuze acude a los post-kantianos y, en especial, a Salomon Maïmon para superar la distancia trascendental entre intuición y concepto. Esta remontada no podía hacerse en el sistema kantiano, allí no cabía preguntar por qué la experiencia ha de darse necesariamente sometida a las condiciones de posibilidad *a priori* –por eso finalmente Kant funda la Crítica sobre un principio subjetivo indemostrable–, pues esa pregunta conduciría directamente al territorio de la cosa-en-sí. Pero si Deleuze retorna a Leibniz y, a través de Leibniz, entabla un diálogo con los post-kantianos, es porque en ellos sí es posible plantear la pregunta por la génesis.

En consecuencia, la distancia crítica entre intuición y concepto, que Kant prohibía suturar so pena de caer en el dogmatismo, es resituada ahora –y no meramente suprimida, pues es lo que haría la filosofía dogmática– en la distancia entre continuidad y discontinuidad, en la diferencia entre virtual y actual, en el salto entre lo trascendental de la experiencia superior y lo empírico de la experiencia ordinaria. Al restituir la diferencia en ese lugar, Deleuze evita uno de los errores que reprocha a Kant, a saber: calcar lo trascendental de lo empírico y, de un modo u otro, asumir que las condiciones de la cosa se parecen a la cosa. El principio supremo de todos los juicios sintéticos, según el cual «todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición» (*KrV* A 157/B 196), traza una equivalencia –identidad, semejanza– entre las dos series de las condiciones del conocimiento y las condiciones de la existencia, entre la serie de la experiencia posible y la serie de los objetos, entre la disposición de conocer y la naturaleza del objeto. «La “objetividad” está tallada a la medida de nuestro saber»²²². En lugar, por tanto, de centrarse en las cualidades de un objeto, la reubicación de la discontinuidad que propone Deleuze –reubicación primero por relación a Kant, y después, como hemos visto, por relación a Leibniz– impide calcar lo trascendental de lo empírico y permite pensar el proceso por el cual ese objeto llega a ser, permite rastrear el movimiento de la producción.

²²¹ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 84.

²²² G. Lebrun, “Le transcendental et son image”, en E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 221.

Es Maïmon quien, según Deleuze, proporciona las claves para una remodelación profunda de la Crítica que franquee la dualidad kantiana del concepto y la intuición y proporcione un principio de su determinación recíproca. En Kant, la relación exterior entre uno y otro impedía superar el punto de vista del condicionamiento hacia el de la génesis. «En Kant, por tanto, la diferencia sigue siendo exterior y, como tal, impura, empírica, dependiente de la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante» (DR 225). Con Maïmon, que sigue de cerca la teoría de los diferenciales de Leibniz, la diferencia es primera, intrínseca, pura positividad, y la distancia crítica se desplaza al abismo entre la Idea y su actualización²²³. Maïmon, pues, se plantea la pregunta que Kant no se puede plantear:

¿Cómo puede el entendimiento en efecto someter a su poder (a sus reglas) aquello que no está en su poder (los objetos dados)? Si se sigue el sistema de Kant, según el cual la sensibilidad y el entendimiento son dos fuentes totalmente distintas de nuestro conocimiento, la cuestión, como ya he mostrado, es insoluble. Por el contrario, según el sistema de Leibniz y de Wolff, donde sensibilidad y entendimiento manan ambas de una misma fuente de conocimiento (su diferencia no consiste sino en el grado de completud de este conocimiento), la cuestión puede ser resuelta con comodidad²²⁴.

¿Cómo es posible que el entendimiento aplique a la experiencia conceptos puros absolutamente heterogéneos con la intuición? Kant responde introduciendo el elemento oscuro del esquematismo, y deja de esa manera la cuestión sin responder. Además, dada esa heterogeneidad radical, el entendimiento sólo puede legislar *a priori* sobre la forma de los fenómenos, las categorías se limitan a componer *a priori* el esqueleto de la experiencia posible, pero dejan completamente indeterminadas la materia de los fenómenos, la determinación de las leyes empíricas, las condiciones de la experiencia real.

Maïmon propone una génesis común a las categorías y a las formas de la intuición pura, establece continuidades diferenciales allí donde Kant imponía una separación tajante; prepara, en fin, el terreno para una legalidad *a priori* de lo contingente que, pese a su carácter de ley y a su naturaleza *a priori*, no acarreará una limitación de esa contingencia. A partir de ahí, entiende la producción de los objetos reales por medio de una síntesis recíproca de relaciones diferenciales en la Idea. Lo que hace de un objeto *ese* objeto concreto es la regla particular –nunca general– de su producción, las relaciones entre sus diferenciales. Maïmon examina y expone una triple génesis que viene a completar el kantismo con una genealogía de las facultades y de sus representaciones: la génesis de las cualidades de los objetos reales, la génesis del espacio y el tiempo y la génesis de los conceptos. Situar a las tres en un mismo nivel permite remontarse hasta una Idea que interioriza la diferencia y la pone a funcionar como determinación recíproca. El ejemplo célebre al que recurre Deleuze para marcar las distancias entre Kant y Maïmon es el de la afirmación «la línea recta es el camino más corto». Si “más corto” es entendido como un esquema de la imaginación que determina el espacio según el concepto, la diferencia sigue siendo exterior. Sin embargo, si “más corto” se analiza a partir del campo problemático en el que surge, es decir, la Idea, donde no hay aún dualidad del concepto y la intuición, la diferencia entre

²²³ El propio Kant ya insinúa el lugar de ese abismo [*Kluft*] en la Idea dialéctica y en la Idea estética: *KrV*, A 621/B 649: «¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia». A 317/ B 374 «En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia [*Kluft*] que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada».

²²⁴ S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, trad. J. B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, pp. 65-66.

recta y curva se interioriza y se concibe como una determinación recíproca. En este último caso, la explicación no se limita a mostrar que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos, sino qué hace que lo sea²²⁵.

En consecuencia, Maïmon emplea los diferenciales para salvar la brecha kantiana entre sensibilidad y entendimiento, para ofrecer una producción genética del esquematismo que nos permita superar la perspectiva de la exterioridad. En el límite, receptividad y espontaneidad pasan la una dentro de la otra: basta para ello con concebir la materia de la intuición como el diferencial de la actividad del entendimiento, como su límite extremo, del mismo modo que para Leibniz el reposo es el paso al límite del movimiento y no su contrario. La pasividad de la recepción deviene el diferencial de la actividad, pero de una actividad que en esa zona liminar es inconsciente, de una producción inconsciente de la imaginación trascendental; y es que «la conciencia no aparece más que cuando la imaginación reúne *varias* representaciones sensibles homogéneas, las ordena según su forma [...] y forma a partir de ahí una intuición única»²²⁶. Los diferenciales, por tanto, «son simples Ideas que representan no objetos sino su modo de génesis»²²⁷, son percepciones infinitamente pequeñas de cuya integral resulta la conciencia empírica, de la misma manera que en matemáticas o en física la diferencial representa el elemento genético de una curva, de una figura o de una velocidad.

En lugar del esquematismo, hay un origen compartido para la intuición y las categorías. La «desconocida raíz común», los diferenciales o las Ideas son los noúmenos de donde provienen los fenómenos de la conciencia: «estos diferenciales de los objetos son lo que se llama noúmenos, pero los objetos mismos que de ahí provienen son los fenómenos. La diferencial de todo objeto en sí es, en relación a la intuición, $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$, etc. Pero sus relaciones no son $= 0$; por el contrario, pueden indicarse de manera determinada en las intuiciones que provienen de ahí»²²⁸. Así, como explica Martial Guérault, reduciendo sensibilidad y entendimiento a sus diferenciales, llevándolos al límite de su desvanecimiento, resuelve Maïmon el problema de la subsunción de una materia *a posteriori* dada en la intuición bajo los conceptos puros del entendimiento: «el entendimiento no somete algo dado *a posteriori* a sus reglas *a priori*, sino que produce ese algo conforme a sus reglas. Sus conceptos puros no se relacionan jamás con las intuiciones de una manera inmediata, sino sólo con sus elementos, que son las Ideas racionales del modo de producción de esas intuiciones, y por medio de ellas, con las intuiciones mismas»²²⁹. En Kant, la cuestión del hiato entre las facultades sólo encontraba una solución basada en un acuerdo problemático y misterioso en la *Crítica del juicio*; en Maïmon, si bien el conocimiento de la cosa en sí permanece oscuro –inconsciente, por debajo del umbral de la conciencia–, aparece ya como la disminución del conocimiento del fenómeno hasta que en el límite tiende a cero. El *deus ex machina* desaparece, pues, del cuadro: «el acuerdo entre las facultades no será más *afirmado* solamente como posible por el recurso a una teleología extrínseca, que establece, como desde fuera, una armonía misteriosa entre el interior y el exterior, sino que será

²²⁵ M. Guérault, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929, p. 39: «la construcción nos muestra que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos, no lo que hace que ella sea el camino más corto. Hay que preguntarse cuál es ese algo que hace el camino más corto, cómo se llega a esta proposición, y de donde saca su necesidad intrínseca». El análisis de Maïmon nos permite captar no sólo la condición, sino también la razón de la construcción.

²²⁶ S. Maïmon, *Op. cit.*, p. 49.

²²⁷ *Ibidem* p. 48.

²²⁸ *Ibidem*, p. 50.

²²⁹ M. Guérault, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, p. 63.

realizado como desde dentro por la diferencial de la conciencia»²³⁰. La explicación de Maïmon se hace cargo de la existencia de una diferencia previa a toda aprehensión, una diferencia primera, y, a partir de ahí, de las condiciones del ejercicio del entendimiento. Maïmon, en definitiva, explicita la ley del paso de lo finito a lo infinito, de lo oscuro a lo claro, de lo continuo a lo discontinuo, y responde, de este modo, a la pregunta que formulábamos más arriba: «¿cómo hacer visible el ser virtual y no obstante real de lo sensible?».

3.4. El método de dramatización (la pesadilla de la línea recta o la nueva lógica trascendental)

A partir de las premisas trazadas por Leibniz y Maïmon, Deleuze elabora su propia revisión del esquematismo kantiano para superar la exterioridad de la diferencia, a la vez que purga de sus remanentes teológicos las teorías de los dos primeros²³¹. En la «extraña razón» que hasta ahora ha ido confeccionando, el salto que habría que justificar no es, pues, tanto el que se produce entre la intuición y el concepto —ésta no sería, como pretende Kant, la verdadera diferencia²³²—, cuanto el que se da de lo virtual a lo actual:

Pero ¿qué es lo que efectúa el tercer aspecto de la razón suficiente, el elemento de potencialidad de la Idea? Sin duda la dramatización pre-cuantitativa y pre-cualitativa. Es ella, en efecto, la que determina o desencadena, la que diferencia la diferen[c]iación de lo actual en su correspondencia con la diferen[t]iación de la Idea. Pero ¿de dónde viene ese poder de la dramatización? (DR 285).

En 1967, en una conferencia ante la Sociedad francesa de Filosofía, Deleuze resume las líneas maestras de *Diferencia y repetición* y defiende lo que denomina «el método de dramatización»²³³. La dramatización es la encarnación o actualización de la Idea, su diferen[c]iación. La Idea, en tanto que problema, es inseparable no sólo de la forma-pregunta sino de un cierto tipo de preguntas que no conciernen ya a la cuestión del *eîdos*, al “¿Qué es?”, sino que adoptan el perfil de los accidentes: ¿Quién? ¿Cuánto? ¿Dónde y cuándo? ¿En qué caso? constituyen las interrogaciones de una nueva «casuística trascendental» que va a ser la responsable de determinar positivamente la Idea. De esta forma, se reemplaza el primado de la esencia por la tipología de los casos. El proceso de actualización, al responder a cada una de las preguntas, hace que la Idea se encarne en una cosa (1) cualificada o especificada y (2) organizada en una serie de partes —los dos aspectos correlativos de la diferen[c]iación: especie y partes, especificación y organización (ID 135)—. Y el agente de este proceso es lo que Deleuze llama «dinamismos espacio-temporales», que a su vez se generan en un campo intensivo. «Aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, hemos de concebir, justamente como condición de la experiencia, unas intensidades puras implicadas en una profundidad, en

²³⁰ *Ibidem*, p. 64 (la cursiva es nuestra).

²³¹ S. Maïmon, *Op. Cit.*, p. 66: «Nosotros admitimos (al menos como Idea) un entendimiento infinto para el cual las formas son al mismo tiempo los objetos mismos del pensamiento/, o lo que produce por sí mismo todas las especies posibles de relaciones entre las cosas (las Ideas)». Deleuze mantendrá el entendimiento infinito, pero lo obliga a renunciar a la trascendencia y lo convierte en el fondo oscuro de todo entendimiento finito, en su propio fondo o abismo —y en este punto, como veremos, reconectará la teoría del tiempo de Kant con el giro trascendental de Maïmon y Leibniz—.

²³² «La verdadera diferencia es la diferencia que hay entre el concepto y la intuición». Esta diferencia aún no tiene la fuerza para sentar las bases de una filosofía de la diferencia en sentido fuerte, no permite componer un concepto de diferencia como diferencia interna. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, p. 202.

²³³ Recogido en ID, pp. 131-162.

un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión» (ID 135). En ese entorno intensivo es donde se produce la individuación, previa a –y condición de posibilidad de– la especificación y la división en partes.

Los dos aspectos del proceso de actualización, especificación y organización, se corresponden con los dos aspectos de la Idea en su estado virtual y diferen[t]iado, a saber: relaciones diferenciales y distribución de singularidades. Pero esta correspondencia está mucho más cerca de la noción de *expresión* leibniziana²³⁴ y spinoziana que de la representación. Lo virtual y lo actual se relacionan a través de una «absoluta condición de no- semejanza» (ID 140), lo virtual se actualiza por divergencia y diferenciación, no por semejanza –como sí ocurre con lo posible con respecto a lo real–. Y precisamente por eso, porque hay correspondencia pero no semejanza, «la búsqueda de conceptos actuales puede ser infinita, siempre están animados por un exceso de Ideas virtuales» (ID 154). Para responder al problema del salto entre lo virtual y lo actual, Deleuze afirma lo siguiente: «La diferencia entre lo actual y lo virtual no es la de lo Mismo en cuanto puesto una vez en la representación y otra fuera de ella» (ID 141), que era lo que generaba dificultades en el sistema kantiano –¿cómo justificar la armonía entre el adentro y el afuera, cómo explicar la aplicación del concepto a lo que no es concepto?–; la diferencia entre lo actual y lo virtual es «la de lo Otro en cuanto aparece una vez en la Idea y otra vez, de modo completamente diferente, en el proceso de actualización de la Idea» (ID 141). Así, es posible tender un puente entre lo virtual y lo actual porque en el fondo se trata de lo Mismo; sólo que lo Mismo ahora se dice de lo Otro, de lo diferente. Y únicamente si se produce esta inversión tiene verdadero sentido, según Deleuze, hablar de revolución copernicana:

Haría falta que la substancia se diga ella misma *de los modos*, y sólo *de los modos*. Una condición tal no puede ser satisfecha sino al precio de una inversión categórica más general, según la cual el ser se dice del devenir, la identidad, de lo diferente, lo uno, de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como principio segundo, como principio *devenido*; que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio (DR 52).

Deleuze presenta su drama como un elemento especialmente parecido al esquema kantiano, pero recupera el ejemplo de la línea recta para marcar la distancia –a la vez que la solidaridad ideológica con Maïmon (ID 160)–: «*la más corta* es el drama,

²³⁴ G. W. Leibniz, *Quid sit idea* (1677): «Se dice que *expresa* una cosa aquello en lo que hay relaciones que responden a las relaciones de la cosa por expresar. Pero esas expresiones son variadas: por ejemplo, el modelo de una máquina expresa la máquina, el trazado escenográfico de la cosa sobre un plano expresa el sólido, el discurso expresa los pensamientos y las verdades, los caracteres expresan los nombres, la ecuación algebraica expresa el círculo o cualquier otra figura; y lo que es común a estas expresiones es que, a partir de la sola consideración de las relaciones del expresado, podemos llegar a conocer las propiedades correspondientes de la cosa por expresar. De donde es manifiesto que no es necesario que lo que expresa sea parecido a la cosa expresada, siempre que se preserve una cierta analogía de las relaciones» (GW VII: 263). *Cfr.* también L. Couturat (ed.), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903, p. 15: «El alma misma, que representa las otras cosas según las relaciones de su cuerpo, es una suerte de espejo del universo, que representa las otras cosas según, por así decir, su punto de vista. Así, la misma ciudad presenta a quien la contempla desde diferentes direcciones proyecciones del todo diferentes. Pero no hace falta pensar que cuando digo espejo concibo esto como si las cosas externas estuviesen siempre dibujadas en los órganos y en el alma misma. Basta en efecto para la expresión de una cosa en otra, que haya una ley constante de las relaciones, por la cual cada uno de los elementos en la una pueda ser relacionado con cada uno de los elementos correspondientes en la otra. Así el círculo puede ser representado en proyección perspectiva por una elipse o una curva oval, e incluso por una hipérbola, aunque sea absolutamente desemejante [...], porque a cada punto de la hipérbola se le puede asignar un punto del círculo que proyecta la hipérbola, que le responde según una ley constante».

el sueño o más bien la pesadilla de la línea recta» (ID 138). «*La más corta* no es el esquema del concepto de línea recta sino porque, antes de ello, es el drama de la Idea de línea, el diferencial de la recta y la curva, el dinamismo que trabaja silenciosamente» (ID 143-144). *La más corta* se sumerge en el universo intensivo del cinabrio monstruoso y del Adán vago, en un fondo pre-individual –y pesadillesco, por lo que de pérdida de identidad tiene– de relaciones y singularidades. El dinamismo divide el concepto de línea en recta y curva y permite medir la curva en función de la recta. Asumiendo su filiación con el pensamiento post-kantiano que trata de explicar lo que el kantismo no podía explicar, esto es, la manera en que el esquema, en tanto que determinación *a priori* del espacio y del tiempo, corresponde a un concepto, Deleuze entiende que los dinamismos espacio-temporales puros son capaces de dramatizar los conceptos porque actualizan o encarnan *Ideas*, es decir, porque dan un paso atrás con respecto al abismo kantiano y se relacionan con esos diferenciales donde las naturalezas distintas se retrotraen a un estado intensivo.

Pese a que el esquema de Kant es exterior al concepto y, por tanto, en último término incapaz de asegurar la armonía entre entendimiento y sensibilidad, es el único elemento del sistema que permite dividir o especificar un concepto. Deleuze atribuye esta fuerza a los dinamismos espacio-temporales que actúan por debajo como agentes de diferen[c]iación: ya no es un esquema exterior al concepto, sino un drama o sueño (DR 281) interior a la Idea –y anterior a la génesis del concepto justamente porque es su artífice–. *La más corta* es el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea en tanto que expresa la diferen[c]iación de la recta y de la curva. Idea, concepto y drama son, así, tres elementos distintos: «el papel del drama es especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea» (DR 282). La dramatización se hace en el sueño, opera más acá de las representaciones, y ese territorio pantanoso, sede de la génesis de cualquier intuición o concepto, es no obstante el lugar de una cierta crueldad (ID 137, DR 282): todo pierde allí su identidad tal como ésta se construye en el concepto, pierde la semejanza que garantiza su representación.

Sin embargo, en el fulgor de un instante es el propio Kant quien insinúa las líneas de fuga de su propio sistema y abre una vía tímida al planteamiento genético. En efecto, aunque es cierto que Deleuze se inspira en Leibniz y Maïmon para confeccionar su teoría de la dramatización, no es menos cierto que reconoce en el pensamiento kantiano una cierta fuerza que lo obliga a extralimitarse en dos direcciones: «hacia la Idea dialéctica, que es para sí misma su propio esquema y que asegura la especificación del concepto [...]; y hacia la Idea estética, que pone el esquema al servicio del proceso más complejo y más comprehensivo del simbolismo» (DR 282 nota). La Idea dialéctica no se encuentra ya el problema de tener que vincular la categoría con una intuición sensible, no se somete ya a las presuntas condiciones de posibilidad del conocimiento. La Idea estética, por su parte, tampoco tiene necesidad de justificar la adecuación, pues es «la representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible. Fácilmente se ve que esto es lo que corresponde (*el pendant*) a una *idea de la razón*, que es, al contrario, un concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede ser adecuada» (KU §49). En ambos casos, por ende, hay un dinamismo interno de la Idea, ya sea ilusorio o ya sea real.

Al detallar el método de dramatización como una casuística trascendental de preguntas inesenciales (quién, cuándo, cómo, en qué caso), Deleuze se ve interpelado por una cuestión que plantea Stanislas Breton en la discusión posterior a su exposición: ¿a qué parcela de la realidad pertenece este método? ¿Se aplica sólo en el mundo

humano o se aplica a las cosas directamente, sean las cosas ordinarias o las cosas científicas? Deleuze se defiende de la acusación de psicologismo como sigue: «No creo que el hombre tenga ningún privilegio. En todo caso, lo que dramatiza es el inconsciente» (*ID* 159). Si las esencias se diluyen en el proceso de dramatización de la Idea, y si éste no es en modo alguno un atributo del sujeto pensante –Deleuze precisa que los sujetos de los dramas son sujetos larvados, embrionarios, pacientes, que sólo se constituyen como sujetos después de la actualización–, ¿acaso la Idea se disuelve en la naturaleza o, más bien, en el inconsciente de esa naturaleza, entendido como el campo intensivo trascendental? Ciertamente, las Ideas no pertenecen a la actividad del pensador ni residen en un presunto entendimiento divino; subsisten sin necesidad de un ejercicio mental que las sostenga. «Las Ideas problemáticas son a la vez los elementos últimos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones» (*DR* 214), de ahí que Deleuze entienda la dramatización como «la condición de toda cosmología» (*ID* 143), como una verdadera ontogénesis que implica necesariamente creación y no reproducción –«la diferenciación o la actualización son siempre creadoras con respecto a lo que actualizan» (*ID* 141)–.

La nueva lógica trascendental sustituye, pues, la descripción de la actividad del pensamiento en términos representacionales por una exploración de su génesis –se remonta, por tanto, al antes del pensamiento, de ahí que no pueda acusarse a Deleuze de psicologismo²³⁵– a partir del campo intensivo de relaciones diferenciales de la Idea y su dramatización. De la posibilidad lógica pasa así a la actualización real. La cosmología que diseña el método de dramatización está ya esbozada en *Nietzsche y la filosofía*, donde se ofrece una aproximación energética, a través de las relaciones de fuerzas, al pensamiento. Allí, el concepto de drama hace su primera aparición –aún no sustantivado, ciertamente– en el contexto de la reformulación y radicalización nietzscheana de la crítica de Kant (*NPh* capítulo III), incapaz de dar cuenta de la génesis del acto de pensar. La génesis permitiría explicitar las fuerzas a las que reenvía un concepto, por ejemplo el de verdad –quién quiere la verdad, cuándo, en qué caso, etc. (*ID* 137, *PS* 23-24)–. «Nietzsche no critica las falsas pretensiones de verdad sino la verdad misma como ideal. Según el método de Nietzsche, es preciso dramatizar el concepto de verdad» (*NPh* 108). Si no se efectúa el movimiento inverso a la génesis, si no se hacen visibles esas condiciones trascendentales, si no se dramatiza el concepto relacionándolo con sus condiciones de ejercicio, la experiencia se queda restringida a la vida reactiva, a los valores establecidos –y lo trascendental se calca de ese empírico–. Y una crítica que no es capaz de desenmascarar que la representación da una imagen abstracta de los conceptos al separarlos de las condiciones y circunstancias de su surgimiento, al desvincularlos de los dinamismos virtuales de los que emanan, no es una genuina crítica. El concepto sin drama, aunque sea claro para la lógica de la representación y el reconocimiento –la Idea sería oscura, encubierta para esa misma lógica–, es confuso, pues no se ha explicitado su relación con la Idea que lo sostiene.

²³⁵ Cuando preguntamos “¿Quién?”, la respuesta no convierte la investigación en una investigación psicológica, ya que la tipología trascendental del drama no pone en juego nada personal o individual, ni siquiera humano, sino sólo una relación de fuerzas, un diferencial de elementos virtuales y, en cualquier caso, un sujeto larvado. La conciencia que constituye el objeto de la psicología se forma en ese mismo proceso, es una instancia de la que la génesis debe dar cuenta también, y no un punto de partida. *Vid. CC*, p. 126: «la pregunta ¿quién? no exige personas, sino fuerzas y voluntades».

3.5. El empirismo (trascendental)

El método de dramatización –el «empirismo de la Idea» (DR 356)– deriva del modo como Deleuze entiende el empirismo: se trata del «misticismo de los conceptos» (DR 3), de la más loca creación de conceptos²³⁶. Éstos no dependen ya de una estructura apriorística presente en un sujeto trascendental, no son categorías sedentarias que impondrían la forma de identidad a un objeto cualquiera; los conceptos son «el objeto de un encuentro» (DR 3), surgen y se crean a partir de encuentros²³⁷ prácticos y aleatorios que sólo pueden darse en la experiencia real, la que no está limitada de antemano por unas condiciones preexistentes –se dramatizan en la Idea–. Los conceptos no preceden al problema, se generan en él –y para comprender su verdadero contenido una vez creados, es preciso dramatizarlos, reconectarlos con el problema del que surgieron–: por eso ni reproducen o se asemejan a entidades empíricas ni proceden de una estructura mental²³⁸; más bien producen los objetos y su distribución. Por eso, también, lejos de la vulgarización que lo convierte en una exaltación de la experiencia frente a la teoría, el empirismo tiene algo de ciencia-ficción (DR 4). Que las relaciones sean exteriores a sus términos, como sintetiza el lema del libro sobre Hume, *Empirismo y subjetividad*, significa que no se deducen de la naturaleza de las cosas entre las que se establecen (ES 123), precisamente porque las cosas no preexisten a las relaciones –ni las relaciones son interiores a sus términos, ni dependen de un término más amplio y profundo, como pretende la filosofía racionalista–. Así, según como se establezcan las relaciones en la mesa de montaje de la experiencia real –según como se plantee el

²³⁶ Deleuze reúne así en una sola noción lo empírico y lo conceptual. Esta reunión, ciertamente, no es posible a menos que lo empírico y lo conceptual signifiquen muy otra cosa de la que significan habitualmente –por ejemplo, en el sistema kantiano–: empírico se refiere ahora a la experiencia superior o trascendental, no a la experiencia ordinaria –que sí se opondría a los conceptos y que, en general, sí estaría sometida al régimen de la identidad y la oposición por estructurarse conforme a los dictados de la representación–, y los conceptos no son ya formas *a priori* sino creaciones contingentes y *ad hoc* que se producen a la vez que se produce el objeto que van a subsumir –subsumen un objeto y sólo uno, pues han abandonado el terreno de la generalidad para abrazar el de lo singular–, que no están separados de su objeto más que por una diferencia evanescente, que proceden, pues, de una génesis común. Éste es uno de los pocos pasajes de *Diferencia y repetición* en que el concepto no es frontalmente rechazado y asociado al paradigma de la representación; aquí, por el contrario, el concepto cae del lado de la Idea, a la que se contrapone en la mayor parte de *Diferencia y repetición*, y cae de ese lado porque se hace visible su génesis en lugar de presentarlo como si viniera dado desde siempre en el sujeto trascendental.

²³⁷ En el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, al hilo de un fragmento de la *República* de Platón, Deleuze distingue dos tipos de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo y las que fuerzan a pensar. Las primeras son el objeto de un reconocimiento; las segundas, que violentan al pensamiento, son las que propician un *encuentro* (DR 180-181). Este nombre, “encuentro”, encierra una multiplicidad de matices: uno se encuentra en presencia de algo sin haberlo buscado, bajo el signo de la coincidencia, pero también bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia por contravenir lo que en principio se esperaba y porque no se dispone de medios para hacerle frente; por otra parte, un encuentro es también un contacto que desemboca en una unión y puede dar lugar a una creación.

²³⁸ ES, p. 13: «La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque ellas *no pueden* presentar las relaciones. Al hacer de la representación un criterio, al poner la idea en la razón, el racionalismo ha puesto en la idea lo que no se deja constituir en el primer sentido de la experiencia, lo que no se da sin contradicción en una idea, la generalidad de la idea misma y la existencia del objeto, el contenido de las palabras “siempre, universal, necesario o verdadero”; ha transferido la determinación del espíritu a los objetos exteriores, suprimiendo para la filosofía el sentido y la comprensión de la práctica y del sujeto. De hecho, el espíritu no es razón, es la razón la que es una afección del espíritu. Se la llamará, en este sentido, instinto, hábito, naturaleza».

problema—, la lógica dará por resultado unos conceptos u otros. La afinidad o intimidad que en Kant había entre el Yo pienso y el objeto = *x*, ambos ligados por la forma de la identidad, en el empirismo se disgrega en pura exterioridad²³⁹.

En el capítulo que dedica a Hume en la *Historia de la filosofía* de F. Châtelet, Deleuze defiende este carácter creador del empirismo frente a las definiciones que limitan su alcance a la estéril disputa sobre el innatismo, que lo convierten en una mera crítica de las ideas innatas. Como en la ciencia ficción, las premisas empiristas nos hacen tener «la impresión de estar en un mundo ficticio, ajeno, desconocido, habitado por extrañas criaturas; pero tenemos también el presentimiento de que este mundo acabará siendo el nuestro y de que esas extrañas criaturas acabaremos siendo nosotros mismos» (*ID* 226). Y, al mismo tiempo, la teoría se transforma en *pesquisa*²⁴⁰, en una investigación que habrá de traer a la luz la génesis de ese mundo —que, evidentemente, no cae del cielo—, toda una casuística de las relaciones que lo producen —antecedente de la casuística trascendental que explora la dramatización—.

El empirismo superior del que se declara partidario Deleuze es una combinación de este empirismo humeano con la perspectiva trascendental incorporada por un Kant post-kantiano. Las facultades son llevadas a su límite, al límite de su desvanecimiento donde establecen entre sí relaciones intensivas —que en *LS* serán explícitamente tratadas como síntesis disyuntivas—. El mundo empirista al que se enfrentan esas facultades no natas es «un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera [...], un mundo en donde la conjunción “y” destrona la interioridad del verbo “ser”, mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizados en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores» (*ID* 228). En el encuentro con ese Afuera radicalmente Otro es donde tiene lugar la experiencia superior o real —frente al afuera relativo de la representación, con el cual el pensamiento siempre guarda una armonía o afinidad esencial que le permite re-producir adentro lo mismo— que produce a las facultades y sus objetos, de modo que lo trascendental, las condiciones de posibilidad de esa empiria especial, son ellas mismas empíricas —aunque no ordinarias—²⁴¹. Lo que genera la experiencia superior que permite aprehender la diferencia en sí misma, sin someterla al grillete de la identidad y de la mediación, no reside ni en un sujeto trascendental ni en una naturaleza determinada de antemano, sino en un complejo virtual que, por no haber adentro con el que pueda armonizarse, se erige como Afuera absoluto. Se trata de lo que, con Schelling, cabría llamar «un apriorismo empírico, es decir, el empirismo del *a priori*»²⁴², el carácter experiencial de la condición —que es lo que hace, también, que la condición no pueda ser ya condición general, condición más amplia que lo condicionado—. En lugar de pensar en el *a priori* del empirismo ordinario,

²³⁹ Cuando Deleuze en un momento dado reprocha a Kant que aún hay demasiado empirismo en la Crítica (*DR* 221), es porque el empirismo hace de lo separado algo exterior —frente a un dogmatismo que llenaría los vacíos y suturaría los abismos—, es decir, si bien demuestra que las relaciones no pueden depender de los términos (de una presunta naturaleza de los términos) sino a la inversa, no termina de profundizar hasta las últimas consecuencias en la perspectiva de la génesis. Esta perspectiva es la que Deleuze pretende adoptar cuando apellida “trascendental” a su empirismo.

²⁴⁰ Cfr. *DR*, p. 3. Esta doble caracterización del empirismo —como ciencia ficción y como pesquisa— también estará presente en el prefacio a *DR*, donde el libro de filosofía es ubicado a medio camino entre la ciencia ficción y la novela policiaca.

²⁴¹ Si la experiencia superior es el asiento del nuevo trascendental, la experiencia ordinaria, por mucho que se trate de camuflar, es el recurso que nutre subrepticamente el trascendental de las condiciones de posibilidad. Cuando Deleuze empuña el empirismo trascendental para combatir el calco de lo trascendental a partir de lo empírico, no está cuestionando el potencial genético de los *hechos* a secas, sino de los hechos insignificantes —de los hechos reproductivos, no productivos—.

²⁴² *Schellings Werke*, Stuttgart and Augsburg, 1856-61, II, 3, 130.

en el *a priori* de la experiencia posible, que no es, como Schelling indica, en sí mismo empirismo sino su condición pura –previa y preexistente, aunque sólo se aplique a la experiencia–, el empirismo trascendental empuja hacia el empirismo del *a priori*, hacia el carácter experimental de la condición. La filosofía positiva, según Schelling, no parte ni de lo que sólo es en el pensamiento –porque entonces sería filosofía negativa, es decir, *a priori* del empirismo– ni de un ser presente en la experiencia –ordinaria–; parte de lo que es *antes* que ambas cosas, de un ser que precede a todo pensamiento y está por encima de toda experiencia.

En consecuencia, cuando Deleuze habla del empirismo trascendental como «ciencia de lo sensible» (*DR* 79), desafía a la perplejidad inicial que produce ver los dos términos ensamblados en un mismo concepto, y responde marcando una continuidad estructural o equivalencia entre la experiencia superior y lo trascendental a la vez que una distancia fundamental de ambos con respecto a la experiencia ordinaria. En principio, como relata Anne Sauvagnargues en su libro *Deleuze. L'empirisme transcendantal*²⁴³, el rótulo parece encarnar una relación imposible, parece querer fundir las condiciones de la experiencia con las conexiones empíricas que éstas permiten establecer. Ciertamente, la exploración de una relación imposible es un buen punto de partida para una filosofía que pretende rebasar los estrechos márgenes de la representación con objeto de pensar la diferencia en sí misma, la diferencia impensable para la experiencia ordinaria. Devolver los conceptos más básicos del pensamiento –el ser, la experiencia, la condición, etc.– a la mesa de montaje y ensayar nuevos cortes, nuevas disposiciones o maridajes parece ser el único medio de cumplir ese objetivo. «El empirismo trascendental opera por tanto necesariamente un cortocircuito entre operaciones teóricas tenidas por separadas. Al retorcer el kantismo para hacer del concepto el objeto de un encuentro con una experiencia no sometida a las categorías previas del buen sentido y del saber común, Deleuze intenta una nueva repartición de lo empírico y de lo trascendental»²⁴⁴.

La ciencia *de lo sensible* no es ya ciencia sensible, ciencia de lo que se puede representar de lo sensible, sino ciencia de un sensible especial: «En verdad el empirismo deviene trascendental [...] cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo sensible*: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo [...]. El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior» (*DR* 79-80). Del mismo modo que las diferencias pasan las unas a través de las otras, se reencuentran en sus diferencias, Deleuze retrotrae lo empírico y lo trascendental hasta sus diferenciales, hasta ese punto en el que el uno pasa dentro del otro, hasta donde más allá de lo sensible pero en un sensible especial el pensamiento encuentra el ser de lo sensible, la extraña razón. Así, pues, “trascendental” significa (1) superior, lo que lleva a las facultades al encuentro con lo imposible –desde el punto de vista de su uso empírico, ordinario, representacional–; pero si es capaz de llevar a ese encuentro es porque es la sede de unas (2) condiciones especiales, las condiciones de la experiencia real, ese campo intensivo y virtual de diferencias puras, el ser de lo sensible –lo insensible para la experiencia común–.

El descubrimiento de las condiciones de la experiencia entraña él mismo una experiencia en sentido estricto²⁴⁵. Por tanto, frente a Kant, las condiciones no pueden darse de una vez por siempre para una experiencia proyectada en su totalidad, no

²⁴³ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 9.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 10-11.

²⁴⁵ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 35.

pueden ser generales, condiciones de la experiencia posible, sino que se derivan de cada caso particular, constituyen un principio plástico²⁴⁶ de la experiencia real. Cuando Deleuze retoma el programa crítico del kantismo, ya desde *Nietzsche y la filosofía* señala dónde están sus insuficiencias y cuál es el camino para su superación. Kant ha sabido dibujar los planos de un planteamiento inmanente,²⁴⁷ pero la ejecución efectiva de la crítica no se encuentra *en principio*, no obstante, en su obra, y quien va a acudir a suplir esa carencia será Nietzsche:

A Kant le faltaba un método que le permitiese juzgar la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma. Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna. Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías [...]. Con la voluntad de poder y el método que se desprende de ella, Nietzsche dispone del *principio de una génesis interna* [...]; los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales; éstos son reemplazados precisamente por *la genealogía*. Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación (*NPh* 104)²⁴⁸.

Lo *trascendental* no tiene que ver más con determinar el uso legítimo de facultades preexistentes o con las condiciones de posibilidad de una experiencia en general dadas *siempre ya* en un sujeto trascendental. Por el contrario, en el plano del derecho se inaugura una investigación sobre la *génesis* —«el entendimiento, la razón, tienen una larga historia» (*NPh* 106)—, es decir, sobre el nacimiento correlativo de las condiciones y de lo condicionado, sobre unas condiciones que encuentran paradójicamente su fuente en la experiencia, aunque en un tipo especial de experiencia. Si puede hablarse de algo así como una “sobre-revolución copernicana” de Deleuze a partir de Kant, ésta sin duda consiste en la torsión a la que somete a lo trascendental²⁴⁹.

²⁴⁶ *NPh*, p. 57: «Si la voluntad de poder es por el contrario un buen principio, si ella constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina. La voluntad de poder, en efecto, no es separable jamás de tales o cuales fuerzas determinadas, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; jamás superior a las determinaciones que ella opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis».

²⁴⁷ *NPh*, p. 104: «El genio de Kant, en *La crítica de la razón pura*, fue el de concebir una crítica inmanente. La crítica no debía ser una crítica de la razón por el sentimiento, por la experiencia, por una instancia exterior cualquiera que fuera. Y lo criticado no era tampoco exterior a la razón: no había que buscar en la razón errores venidos de otra parte, cuerpos, sentidos o pasiones, sino ilusiones procedentes de la razón como tal. Sin embargo, atrapado entre estas dos exigencias, Kant concluyó que la crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón. ¿No es la contradicción kantiana? Hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez, constituir la como juez y parte, juzgante y juzgada».

²⁴⁸ Requiere una cierta explicación la afirmación de que los principios de Nietzsche no son nunca trascendentales sino genealógicos. En *NPh*, pp. 106-107, Deleuze insiste en esta contraposición: «no principios trascendentales, que son simples condiciones para pretendidos hechos, sino principios genéticos y plásticos, que dan cuenta del sentido y del valor de las creencias, de las interpretaciones y evaluaciones». Deleuze juega aquí con la ambigüedad que él mismo dispensa al término “trascendental”, oponiendo por una parte la idea de condición externa, de instancia condicionante abstracta, y por otra parte lo que comprenderá después como lo genuinamente trascendental: la génesis, el elemento interno y plástico que se determina al mismo tiempo que determina. La voluntad de poder sería ese principio plástico, ese elemento interno a la fuerza, y no una mera condición extrínseca del ejercicio de las fuerzas. Y es adoptando este segundo sentido como Deleuze va a reconciliar a Nietzsche con lo trascendental, de modo que el término sufre una metamorfosis tal que casi no cabe reconocer el parentesco con su inventor.

²⁴⁹ *DR*, p. 210: «El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero. Podemos por tanto sustituir el simple punto de vista del condicionamiento por un punto de vista de la génesis efectiva [...]. Sin esta inversión, la famosa revolución copernicana no es nada».

Y esta torsión es la que impide que subrepticamente lo trascendental se calque de las figuras de lo empírico²⁵⁰, pues ahora el ejercicio trascendente de las facultades es aquel que capta lo que no puede ser captado en esa experiencia ordinaria del sentido común y que, por tanto, confronta siempre con algo nuevo.

La insuficiencia de la crítica kantiana radicaba en que se habría mantenido «en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis» (DR 221), es decir, en la consideración de las facultades y sus contenidos *a priori* como *siempre ya* dados, en la constatación de un cierto número de *factums*, en lugar de haber ensayado una genealogía que sacase a la luz cómo comenzaron a funcionar en un momento concreto. La refundición deleuzeana de la perspectiva trascendental acarrea, pues, una sustitución del concepto de condición por el de *génesis* o, más bien, el hecho de que la condición del pensamiento, entendida siempre como no más amplia que lo condicionado, se confunda con su génesis. No hay pensamiento antes del pensamiento: «pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento [...]; el problema no es dirigir o aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario y adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, sino que crear es primero engendrar “pensar” en el pensamiento. Es por ello que Artaud opone en el pensamiento la *genitalidad* al innatismo, pero también a la reminiscencia, y plantea así el principio de un empirismo trascendental» (DR 192).

¿Cómo se entiende entonces que Deleuze conserve el concepto de *a priori*? No es ya desde luego una forma o una esencia previa en cierto modo trascendente –pura, cuyo origen nada tiene que ver con la experiencia, por mucho que sólo se haya de aplicar a ella–, sino una condición inmanente al objeto que constituye. El *a priori*, así, se auto-produce y actualiza en su propio ejercicio de condicionar, en lugar de permanecer indiferente a lo que condiciona. Partiendo de la teoría nietzscheana de las fuerzas y de la concepción del *a priori* como *a priori* histórico en Foucault, Deleuze retuerce esta noción para alejarla de la mera posibilidad, de las formas esenciales del pensamiento en las que ya estaría contenido, aunque fuera siquiera formalmente, todo lo que podría ocurrir después en la experiencia. Si la realidad no es más que la realización de una posibilidad previa –de las condiciones de la experiencia posible–, por mucho que esa posibilidad admita múltiples encarnaciones, siempre estará encerrada en una figuración preexistente y predeterminada. Frente a la tarea de enunciar una teoría general válida para todo enunciado empírico posible, el empirismo trascendental asume la labor de investigar las condiciones internas, la génesis de los enunciados concretos según como se han aplicado efectivamente. En su libro sobre Foucault, años después, explicitará esta nueva concepción de la condición:

Las condiciones no son jamás más generales que lo condicionado, y valen por su propia singularidad histórica. Asimismo, las condiciones no son “apodícticas” sino problemáticas. Siendo condiciones, no varían históricamente; pero varían *con* la historia. Lo que en efecto ellas presentan es la manera en que el problema se plantea en tal formación histórica (F 122).

²⁵⁰ DR, p. 187: «El empirismo trascendental es [...] el único medio de no calcar lo trascendental sobre las figuras de lo empírico».

4. Neutralización y génesis. La grieta del pensamiento o el pensamiento sin imagen

No preguntarme nada. He visto que las cosas
cuando buscan su curso encuentran su vacío.

Federico García Lorca

Para llegar a pensar lo impensable, para pensar la diferencia que no se deja representar, para acceder al universo intensivo de los diferenciales –y efectuar un ejercicio genuinamente trascendental– es necesario llevar a cabo una crítica que acabe con todos los artificios de la representación, con lo que Deleuze, desde *Nietzsche y la filosofía* (1962), denomina «la imagen dogmática del pensamiento» (NPh 118-126). En este libro, y también en *Proust y los signos* (PS 115-124), aún apuesta por la confección de una «nueva imagen del pensamiento» que combata la idea de que «el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero» (DR 172). Después de *Diferencia y repetición* retomará ese programa –y le añadirá una «noología», es decir, un estudio de las imágenes del pensamiento como prolegómeno de la filosofía–, entendiendo que la imagen es algo inevitable, algo que

varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, *algo siempre presupuesto*, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento” [...]./ La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía: la precede, no se trata ya de una comprensión no filosófica de la filosofía, sino de una comprensión prefilosófica (PP 202-203; la cursiva es nuestra).

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* el desafío pasa por alcanzar un «pensamiento sin imagen» (DR 173), sin presupuestos de ningún tipo, que se opondría a una sola imagen del pensamiento: «no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según las filosofías, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto» (DR 172). El capítulo III pretende sentar las condiciones de una verdadera crítica como siendo las mismas que las de una verdadera creación: «destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo» (DR 182). «El problema no es dirigir o aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía» (DR 192).

El pintor jamás se enfrenta a un lienzo en blanco, sino a una superficie llena de imágenes, clichés e ideas preconcebidas. Su labor inicial no consiste, pues, tanto en ocupar una tela virgen con trazos *ex nihilo* cuanto en «vaciar, desescombrar, limpiar» (FBLS 57)²⁵¹. Deleuze estudiará en 1981 ese trabajo preparatorio, invisible y silencioso, a través de la obra de Francis Bacon: «se limpia una parte con un cepillo, una escoba, una esponja o un trapo. Es lo que Bacon llama un *Diagrama*: es como si, de golpe, se introdujera un Sahara, una zona de Sahara» (FBLS 65). El paisaje superpoblado de la lámina reclama, si se desea pintar algo más que tópicos y lugares comunes, un ejercicio

²⁵¹ Ciertamente, estamos dando un salto de trece años en la producción teórica de Deleuze, y si bien en 1981 ya no habla en el mismo sentido de la imagen del pensamiento, si bien muchos de los conceptos de 1968 han desaparecido –p.ej. estructura o simulacro–, la experiencia del abismo o la grieta se mantiene, el imperativo de vaciamiento, que está presente desde las primeras obras, continúa siendo actual.

de ascesis que recupere el desierto, que se acerque al blanco siquiera como ideal regulativo, y que se hurte a los letreros previos de dirección.

Deleuze, ya en 1968, reclamaba para la filosofía el mismo ideal ascético que fue capaz de llevar el arte pictórico a su modernización y liberación de la exigencia figurativa. También, por ende, sería preciso neutralizar o hacer desierto en el pensamiento para tomar distancia crítica de la *doxa*. El capítulo III de *Diferencia y repetición* persigue arrojar luz sobre los presupuestos que lastran al pensamiento aun allí donde no cuenta con nada más que consigo mismo. Disfrazado primero de un Descartes que pretende alcanzar el genuino comienzo en filosofía, Deleuze denuncia rápidamente que éste —que consideraba haber establecido el verdadero punto de partida, despojado por obra de la duda metódica de todo lo que no superase la prueba de la evidencia— guardaba todavía en las alforjas un buen número de preconcepciones acerca de lo que es y lo que significa pensar. La ascesis deleuzeana exige un planteamiento mucho más radical: el pensamiento ni siquiera es algo con lo que quepa contar, algo dado; ya no hay *cogito* transcendental del que partir.

Si la filosofía aspira a ser algo *necesario*, no puede erigir su discurso sobre unos cimientos cavados con anterioridad por el sentido común —cuya manifestación, sostiene Deleuze, son las afirmaciones que comienzan por «todo el mundo sabe...» o «nadie puede negar...», y que son precisamente las afirmaciones sobre las que se apoyan las pretendidas evidencias que abraza el cartesianismo—, pues todo lo que produzca a partir de ahí no será más que hipotético, es decir, condicionado a la verdad de esos cimientos. Sin embargo, al probar que no hay algo así como una esencia del pensamiento, una facultad natural recta que en ausencia de obstáculo externo tendería inercialmente hacia la verdad —o, cuando menos, al dramatizarlo, al probar que esto ya es una construcción—, la amenaza de hipoteticidad se desvanece²⁵². Para hacer del pensamiento algo *necesario* hace falta que comenzar no dependa de él, que la voluntad de comenzar en un punto concreto no lo torne arbitrario.

De forma análoga a como el pintor hacía crecer un Sahara en su tela, el filósofo neutraliza los postulados de la opinión hasta verse arrojado a un pensamiento vacío al que ya no le queda más que el nombre, un «pensamiento sin imagen», ni dado de manera innata ni reencontrado en la reminiscencia (*DR* 217). Y es justamente en ese punto, subraya Deleuze, donde se enclavan las condiciones de posibilidad de todo pensamiento, es a partir de esa nada que cabe llegar a pensar algo; si no se parte de ese vacío, los supuestos bloquean la reflexión y no habilitan para pensar más que lo que se postula de antemano. Lo que permite que se llegue a pensar algo, lo transcendental, es el desierto, el hecho de que todavía no pensamos, la no-existencia del pensamiento. Ciertamente, todo el universo intensivo de las diferencias pre-individuales es también un universo transcendental, un orden en el que las condiciones de la experiencia real se condensan, como hemos visto, en la coexistencia virtual de elementos que sólo se determinan recíprocamente, relaciones diferenciales entre esos elementos y singularidades resultantes. No obstante, si no se lleva a cabo este ejercicio de neutralización o ascesis del pensamiento, ese universo intensivo permanece invisible para unos ojos que no pueden sino re-conocer lo ya conocido. En esta neutralización es donde se abre la grieta que marcará la distancia de Deleuze con respecto al estructuralismo.

El vacío que hace del puesto de primer principio un lugar desierto no es otro que el vacío del hombre. En consecuencia, los presupuestos que impregnaban el

²⁵² «No contemos con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino al contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar». *DR*, p. 182.

pensamiento y lo substancializaban se confiesan antropológicos. No sólo se ha puesto en cuestión la forma de un Dios como principio analítico que contendría todo lo real, sino también y, sobre todo, la de un Hombre y su subjetividad trascendental como sede de la operación sintética de constitución de lo real. Como reza la sentencia que Deleuze, citando a Foucault, evoca en numerosas ocasiones: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. *Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar*»²⁵³. La preservación de esta vacante, pues, no sólo no aboca irremediabilmente al caos y a la nada, sino que se anuncia, desde las coordenadas deleuzeanas, como una exigencia del pensamiento crítico.

No obstante, una vez que se ha depuesto la afinidad del pensamiento con lo verdadero, la actividad de pensar, despojada de toda esencia que insinúe siquiera en potencia los atributos de lo que podría llegar a ser, aparece como *profundamente difícil*, una vez más frente al *bon sens* que espontáneamente se pondría a funcionar en ausencia de distracciones externas. Desde estas premisas, el problema que se esboza no es ya el de la comunicación del cuerpo y el alma o el del estatuto ontológico del pensamiento y de lo extenso, y no lo es porque no habría espíritu o materia de los que partir. El problema ha cambiado de naturaleza: la cuestión ahora es cómo comenzar a pensar, cómo llegar a pensar algo, cómo se construye el pensamiento.

Cabría decir que el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, “La imagen del pensamiento”, es el verdadero comienzo del libro, pues contiene los prolegómenos a toda filosofía futura que haya de poder presentarse como moderna y necesaria. La pregunta «¿qué significa pensar?» y el problema de cómo empezar a pensar no se plantean sistemáticamente hasta la página 169, en el centro físico del libro. De este emplazamiento de la propedéutica o el comienzo *en el medio* se desprenden al menos dos consecuencias muy concretas: en primer lugar, una concepción del comienzo no ya como origen absoluto que partiría de un primer principio o de un solemne gesto voluntario, sino como potencia segunda que se despliega siempre en medio de algo; en segundo lugar, la localización estratégica de los preámbulos de la filosofía en el corazón del libro tiene por efecto inmediato que el núcleo se hurte o desaparezca, se vacíe para acoger ese comienzo diferido. *Diferencia y repetición*, por ende, está atravesado por una grieta que irá cobrando cada vez más protagonismo en la filosofía de Deleuze.

«Se puede concluir que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, es ya en sí mismo Repetición» (DR 169-170). Esta sentencia denuncia el engaño de los Adanes y los Robinsones en filosofía, que presumen de empezar desde cero cuando en realidad ya llevan consigo las estructuras de aquello que van a construir –véase la crítica de Marx a la historia de Robinson Crusoe, que importó a la isla desierta las estructuras mismas del capital²⁵⁴; en esa misma línea criticará Deleuze a Descartes, que se lleva a su *poêle* el esqueleto del pensamiento representacional–. Una vez vaciado el comienzo de los postulados dogmáticos y una vez probado que no existe un fundamento a partir del cual se pueda empezar de una vez por siempre, Deleuze repite, como un actor que interpreta un papel, los gestos legendarios de determinados filósofos que han intentado establecer el genuino punto de partida de la filosofía. Es por ello que este tercer capítulo se ha asimilado al *Discurso del método* o a la *Crítica de la razón pura*. Pero Deleuze es también consciente de que en ese ejercicio de emulación –y precisamente por eso lo lleva a

²⁵³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 353 (la cursiva es nuestra).

²⁵⁴ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción del capital*, vol. 1., trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1975, pp. 93-94.

cabo— se liberarán las más grandes diferencias; para empezar, con respecto a la propia tentativa de *comenzar de una vez por todas*.

De este tercer capítulo se pueden extraer los elementos con que Deleuze confecciona su propia noción de *crítica*, que queda asociada en el momento de definirse con una doctrina específica de las facultades. Si bien ya había hablado en otras obras de la necesidad de que la filosofía fuese *filosofía crítica*, es en 1968 cuando esta inquietud alcanza una exposición arquitectónica. Su preocupación por la sistematicidad se materializa en dos gestos: en primer lugar, la introducción del concepto de *postulado* como contenido formal de la imagen del pensamiento²⁵⁵, como saber implícito, no tematizado, acerca de lo que significa pensar; en segundo lugar, la inscripción de la teoría de la imagen del pensamiento en un dispositivo conceptual kantiano. En un primer momento, por tanto, el planteamiento parece afiliarse a un horizonte racionalista y cartesiano, a un proyecto de eliminación de los presupuestos —no aceptar como verdadero sino aquello que...— tanto objetivos como subjetivos. En la sección introductoria, los postulados aparecen caracterizados como operaciones de universalización, como un trabajo de abstracción universalizante que extrae de contenidos objetivos particulares una determinación formal concreta. No obstante, la segunda sección marca ya un punto de inflexión: allí, el postulado no designa únicamente una determinación formal o una operación de abstracción, sino también una segunda operación que viene a doblar a la primera reforzándola. Según este segundo momento, cada postulado ejecuta un reparto implícito entre el hecho y el derecho del pensamiento, entre lo empírico y lo trascendental.

El primer efecto de la inscripción de la teoría de la imagen del pensamiento en unas coordenadas kantianas es, en consecuencia, el despliegue de una pregunta por las *condiciones*, por la distribución de lo *a priori* y de lo empírico. La crítica de la imagen dogmática del pensamiento tendrá en Kant a un gran aliado, precisamente porque su maquinaria conceptual permite detectar que la eficacia y el arraigo de los postulados radican sobre todo en su habilidad para elevar cuestiones de hecho a principios de derecho. El ejemplo esgrimido por Deleuze marca con claridad el tránsito de un planteamiento cartesiano a una perspectiva trascendental. El criterio de la facilidad del pensamiento, de su recta naturaleza y de su afinidad natural con la verdad —en ausencia de obstáculos *exteriores*—, es en principio cartesiano. Ahora bien, si esta idea se deja encapsular en afirmaciones del tipo «Todo el mundo sabe...», es porque presupone que esa naturaleza del pensamiento no es simplemente un hecho, sino algo fundado *de derecho*, la determinación del pensamiento puro. En la medida en que la imagen que Deleuze pretende disolver —para llegar a pensar *algo*— alberga una serie de determinaciones formales del pensamiento reivindicadas como su estructura de derecho, la crítica no se puede contentar con oponerle situaciones de hecho —por ejemplo, que de hecho es muy difícil pensar—. Para que sea eficaz, será preciso elevar la discusión al plano trascendental, oponer a esa imagen dogmática no ya otra imagen, sino la *dificultad de derecho del pensamiento*.

Frente a la imagen dogmática, Deleuze propone estudiar otro tipo de condiciones en apariencia menos amables, pero no por ello menos potentes: una mala voluntad²⁵⁶ y

²⁵⁵ Al igual que la imagen o *imago* en psicoanálisis, la imagen del pensamiento estaría constituida por la serie de las identificaciones formales que integran al *yo*, en este caso el *yo* filosófico.

²⁵⁶ Representada por el hombre del subsuelo de Dostoievski: «Soy un hombre enfermo... Soy un hombre malvado. Soy un hombre desagradable. Creo que tengo una enfermedad de hígado. Por otra parte, no comprendo absolutamente nada de mi enfermedad y no sé ni siquiera qué es lo que me hace mal./ No me curo y no me he curado jamás, aunque valoro la medicina y los médicos [...]. ¡No! Si no me curo, es por pura maldad de mi parte». *Notes d'un souterrain*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 43.

una mala naturaleza centrales, una locura, necedad o estupidez (*bêtise*) trascendental²⁵⁷, un «hundimiento [*effondrement*] central que despoja al pensamiento de su “innatismo”, y que lo trata cada vez como algo que no ha existido siempre sino que comienza constreñido y forzado» (DR 177-178). En lugar de concebir estas figuras como hechos en último término reducibles al error, es decir, como el fruto de una causalidad exterior, Deleuze propone entender que constituyen la única intimidad o adentro posible del pensamiento. Así, “malo” significa agrietado, vaciado, des-esencializado o des-substancializado. La locura, por ende, aparece como el resultado positivo de la remoción de la cordura y sensatez que llenan el sentido común, y no como su mero reverso negativo, como aquello cuya eliminación constituiría la misión principal del buen sentido –aquello, por tanto, que presupondría el buen sentido para definirse–. La esquizofrenia, que en su obra posterior, en colaboración con Guattari, desempeñará un papel crucial²⁵⁸, apunta ya maneras a este respecto en *Diferencia y repetición*: «No se trata de oponer a la imagen dogmática del pensamiento otra imagen, tomada prestada por ejemplo de la esquizofrenia, sino más bien de recordar que la esquizofrenia no es sólo un hecho humano, que ella es una *posibilidad del pensamiento*, que no se revela como tal más que en la abolición de la imagen» (DR 192; la cursiva es nuestra).

La fuerza de la esquizofrenia radica en lo que definirán después como su característica principal: la impugnación de las identificaciones²⁵⁹, es decir, de lo que trata de ocupar ilegítimamente –pues es algo que no puede ser llenado– el espacio abismal de la grieta –los postulados, los pretendidos primeros principios, los presupuestos antropológicos, la identidad del sujeto cognoscente o del objeto conocido, etc.–. La filosofía de Deleuze precisa así qué es el dogmatismo: todo aquello que pretende llenar la grieta (DR 221). Lo interesante, pues, de la esquizofrenia y de la locura no es la patología sino su capacidad de producir sin caer en el dogmatismo, sin someterse a un fundamento que dicte de antemano cómo ha de ser el producto, siquiera formalmente. «Por supuesto, la impotencia puede quedarse en impotencia, pero también sólo ella puede elevarse a la más alta potencia» (DR 258)²⁶⁰. La locura, la grieta, la impotencia «no es necesariamente un hundimiento (*breakdown*); puede ser también apertura (*breakthrough*)»²⁶¹. El comienzo, por ende, es «un punto aleatorio donde todo

²⁵⁷ «La cobardía, la crueldad, la bajeza, la necedad [*bêtise*] no son simplemente potencias corporales, o hechos de carácter y de sociedad, sino estructuras del pensamiento como tal. El paisaje de lo trascendental se anima [...]. Lo que nos impide hacer de la necedad un problema trascendental es siempre nuestra creencia en los postulados de la *Cogitatio* [...]. La necedad no es nunca la del otro, sino el objeto de una pregunta propiamente trascendental: ¿cómo es posible la necedad (y no el error)?» (DR 196-197). Cuando Deleuze aborda la duda metódica, le opone a ese “hacerse el idiota” de Descartes, que en realidad tiene poco de idiota, pues presupone un conjunto de fuerzas innatas que todo el mundo posee de derecho, otra estupidez menos impostada: «Prestos a hacerse el idiota, hagámoslo a la rusa: un hombre del subsuelo, que no se reconoce ya en los presupuestos subjetivos de un pensamiento natural ni en los presupuestos objetivos de una cultura de los tiempos, y que no dispone de compás para hacer un círculo. Él es el Intempestivo, ni temporal ni eterno. Ah, Chestov, y las preguntas que él sabe plantear, la mala voluntad que sabe mostrar, la impotencia a pensar que pone en el pensamiento» (DR 171). La contraposición de dos tipos de estupidez, una dentro y otra fuera de la representación, es retomada prácticamente en los mismos términos en *¿Qué es la filosofía?* Vid. QPh, pp. 60-61.

²⁵⁸ Vid. los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*.

²⁵⁹ AE, p. 108: «si existe un problema que no se plantea en la esquizofrenia es el de las identificaciones».

²⁶⁰ En este pasaje Deleuze conecta la idea de la impotencia con la voluntad de poder de Nietzsche, entendida como imperativo de transmutación que toma por objeto la impotencia misma: «¡sé cobarde, sé perezoso, obediente si quieres! siempre que...».

²⁶¹ Ésta es una cita de Ronald Laing a la que recurren Deleuze y Guattari en el segundo capítulo del *Anti-Edipo*. Por el interés que tiene para el tema que estamos abordando, la reproduciremos completa: «Si la especie humana sobrevive, los hombres del futuro considerarán nuestra época ilustrada, me imagino, como un verdadero siglo de oscurantismo. Serán sin duda capaces de degustar la ironía de esta situación

se desfundamenta [*effonder*, juego de palabras entre “hundimiento” (*effondrement*) y “fundamento” (*fondement*)], en lugar de un fundamento sólido». Ésta es la razón de que el comienzo no pueda ser sino repetición, pues no hay primer principio del que partir, sino más bien un «desfundamento [*effondement*] universal» (DR 261).

En efecto, la desfundamentación es ahora el arma de la crítica, que obliga al pensamiento a pensar su propia impotencia, a partir de que la condición de su nacimiento es la ausencia de condiciones –la ausencia de fundamento, la ausencia de postulados–. La inmanencia que requiere la filosofía de la diferencia –imprescindible para que no se la someta al modelo trascendente de lo idéntico– establece a la vez la inexistencia de un fundamento trascendente y la necesidad de un Afuera absoluto, es decir, la necesidad de que la des-esencialización del pensamiento se lleve hasta tal extremo que no haya posibilidad de hacer corresponder por analogía sus patrones conceptuales con unos presuntos objetos dados ya como perfectamente constituidos –y que no haya tampoco posibilidad de encontrar *en* el pensamiento algo así como un primer principio–. Ese Afuera no puede ser, por ende, sino un Afuera virtual, inesencial, poblado por puras diferencias cuyos términos no preexisten a las relaciones que en variación continua se establecen entre ellos.

Frente a la desfundamentación, los presupuestos que componen la imagen dogmática se sostienen sobre una concepción del conocimiento como re-conocimiento, como aquello que no va a buscar a la experiencia sino lo que ya ha postulado de antemano. Todas las facultades colaboran bajo la forma de un sentido común –hipostasiado en el *Cogito* cartesiano o el Yo pienso kantiano– para aplicarse a un objeto que se supone el mismo –el mismo objeto es pensado, imaginado, sentido, etc.–. Es decir, la forma de la identidad recubre tanto al sujeto cuanto al objeto. El modelo del reconocimiento es, pues, el entramado trascendental –un trascendental calcado de lo empírico– de la filosofía entendida como representación, y es lo que la reivindicación del pensamiento sin imagen, del pensamiento agrietado, pretende suspender. Contrariamente al reconocimiento, la grieta propicia *encuentros*, irrupciones donde lo que emerge no acepta forma alguna o concepto previo y fuerza por ello a pensar. En el encuentro ya no hay tendencia natural, intimidad o afinidad, pues no hay ningún interior con el que el presunto exterior verdadero pueda hacer sinergia –y justamente por eso, porque ya no hay presupuestos a los que subordinar toda tesis ulterior, el pensamiento deviene necesario–.

La imagen del pensamiento borra todo el proceso de dramatización de los conceptos y la genealogía de su constitución, hace desaparecer el itinerario por el cual algo llega a ser y lo hace aparecer no ya como producto sino como dato inmediato, se restringe al orden de las extensiones e invisibiliza lo intensivo. Al generalizar, al

con más diversión que nosotros. Es de nosotros de quienes se reirán. Sabrán que lo que llamábamos esquizofrenia era una de las formas bajo las cuales –a menudo por la mediación de personas totalmente corrientes– la luz comenzó a emerger a través de las fisuras [*fissures*] de nuestros espíritus cerrados... La locura no es necesariamente un hundimiento (*breakdown*); puede ser también una apertura (*breakthrough*)... El individuo que hace la experiencia trascendental de la pérdida del ego puede o no perder el equilibrio de diversas formas. Puede ser entonces considerado loco. Pero estar loco no es necesariamente estar enfermo, incluso si en nuestro mundo los dos términos han devenido complementarios... A partir del punto de partida de nuestra pseudo-salud mental, todo es equívoco. Esta salud no es una verdadera salud. La locura de los otros no es una verdadera locura. La locura de nuestros pacientes es un producto de la destrucción que nosotros les imponemos y que ellos mismos se imponen. Que nadie se imagine que nos encontramos ante la verdadera locura, tampoco que estamos verdaderamente sanos de espíritu. La locura con la que tratamos en nuestros enfermos es un disfraz grosero, un engaño [*faux-semblant*], una caricatura grotesca de lo que podría ser la cura natural de esta extraña integración. La verdadera salud mental implica de una manera o de otra la disolución del ego normal». AE, pp. 156-157.

administrar el orden de lo general, la representación se desvincula de sus condiciones genéticas, oculta a la percepción el ámbito de lo diferencial, necesariamente subrepresentativo. Por el contrario, la acción de la crítica se encarga de traer a la luz todos estos mecanismos, a la vez que deja vacante el puesto de las esencias que la imagen se empeña en llenar. Sólo eliminando los presupuestos de la imagen dogmática es posible descubrir las circunstancias de la génesis, las relaciones diferenciales que gestionaron el sentido de una noción, los puntos singulares que en virtud de esas relaciones establecieron qué era lo relevante y qué lo ordinario. Sin embargo, si bien en un primer momento lo trascendental, entendido como la condición de la génesis, es esa esfera de la Idea-estructura, ya desde los primeros escritos de Deleuze se empieza a vislumbrar que no hay génesis posible sin un trascendental más profundo –un incondicionado más allá de las condiciones–, sin ese vacío o grieta que atraviesa intrínsecamente al pensamiento –del mismo modo que, como veremos, Freud descubre un principio más profundo que el principio del placer–.

Así, pues, el orden trascendental que Deleuze rehabilita es en verdad un orden que busca su propia desaparición, un orden cuyo vacío es el acicate de la génesis, cuya frontera entre nada y algo es la que insta a su propio franqueamiento. La desaparición es, por un lado, la del sujeto, del cual ya sólo queda una larva o embrión, una instancia pre-individual e impersonal, sin imagen; pero, por otro lado, es también la del objeto, del que sólo queda el 0 de los diferenciales –que no obstante serán los que, en sus relaciones recíprocas y en su encuentro con un sujeto vaciado de la imagen del pensamiento, darán lugar a algo, incluido el desarrollo posterior de ese sujeto larvado–. Cabría decir que Deleuze reanuda el planteamiento trascendental para neutralizar los contenidos de esa tercera esfera, para hacer que el número tres se aproxime aunque sea asintóticamente al cero. El grado cero de la estructura se superpone así al tres de las condiciones de posibilidad, desde el fondo de la esfera trascendental se expande y contamina todos sus contenidos. Y como ya hemos subrayado en diversas ocasiones, la reivindicación del cero no equivale a una reivindicación del no-ser o de lo negativo: «los ceros de dx y de dy expresan la anonadación del *quantum* y de la *quantitas*, de lo general y de lo particular, en beneficio “de lo universal y de su aparición” [...]. Lo que se anula en dy/dx o $0/0$ no son las cantidades diferenciales, sino sólo lo individual y las relaciones de lo individual en la función» (DR 222-223). El *amor vacui* de Deleuze, por tanto, no se corresponde con la voluntad de la nada de la que habla Nietzsche: mientras que el primero es el que permite pensar la diferencia en sí misma, la segunda es el órgano del nihilismo y, en tanto que tal, lo que aboca a la noche de lo indiferenciado²⁶².

4.1. La ilusión trascendental y las antinomias de la representación

Ahora bien, ¿por qué hay algo y no más bien nada? ¿Por qué, si ese vacío es constitutivo y constituyente, el pensamiento está siempre demasiado lleno cuando

²⁶² Hay en la voluntad de la nada una separación semejante a la que opera la representación con respecto a las condiciones de su génesis: «¿Que es la negación? Es una cualidad de la voluntad de poder, es la que cualifica la voluntad de poder como nihilismo o voluntad de la nada, es la que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas. No hay que decir que la fuerza activa se convierte en reactiva porque triunfan las fuerzas reactivas; al contrario, ellas triunfan porque, al separar la fuerza activa de lo que esta puede, la abandonan a la voluntad de la nada como a un devenir reactivo más profundo que ellas mismas» (NPh 72-73). Cfr. también NPh, p. 51: «¿Qué significa esta tendencia a reducir las diferencias de cantidad? Ella expresa, en primer lugar, la manera en que la ciencia participa del *nihilismo* del pensamiento moderno. El esfuerzo por negar las diferencias forma parte de esta empresa más general que consiste en negar la vida, en despreciar la existencia, en prometerle una muerte (calorífica u otra), donde el universo se abisma en lo indiferenciado».

queremos ponernos a pensar? Porque «la representación es el lugar de la *ilusión trascendental*» (DR 341), es decir, de una ilusión inevitable, que no desaparece aunque la detectemos. El primado de la identidad que define el mundo de la representación (DR 1) hace abstracción de las diferencias y genera la ilusión de que éstas son siempre subsidiarias. Todo contenido empírico queda sometido ahí a un cuádruple grillete, a lo que cabría considerar como la tabla de categorías del entendimiento representacional: la *identidad* en el concepto, la *oposición* en la determinación del concepto, la *analogía* en el juicio y la *semejanza* en el objeto. Pero dado que la representación es el lugar de la ilusión trascendental, la aplicación de esta tabla de categorías no daría lugar a la experiencia legítima —en todo caso, a la experiencia ordinaria, como veremos inmediatamente— sino a cuatro formas distintas de esa ilusión: (1) la ilusión de que hay una forma o principio de identidad en el pensamiento, en el sujeto pensante; (2) la ilusión de que hay una semejanza natural entre diversos objetos sensibles que permite que se les aplique un mismo concepto; (3) la ilusión de que los conceptos se determinan por oposición de predicados contrarios; (4) la ilusión de la analogía como la manera de repartir el ser entre sus diversos sentidos. La crítica habría de recuperar el latido subrepresentativo que este cuádruple grillete trata de sofocar: (1) la diferencia en el pensamiento, el pensamiento que no puede comenzar porque ni siquiera coincide consigo mismo, porque ni siquiera tiene una identidad de la que partir; (2) la diferencia intensiva de lo sensible, que es el ser de lo sensible, frente a las diferencias de cualidad y extensión que la recubren, que son el simple ser sensible; (3) lo diferencial de la Idea, que ya no tiene nada de negativo; (4) la univocidad del ser, el ser que se dice en un único sentido, el de la Diferencia.

La distancia entre el orden de la representación y el orden de la crítica es exactamente la misma que separa la experiencia ordinaria de la experiencia superior. Frente a la tabla de categorías del entendimiento representativo, Deleuze esgrime otros contenidos más plurales:

El conjunto de estas determinaciones: campo de individuación, series de diferencias intensivas, precursor oscuro, acoplamiento, resonancia y movimiento forzado, sujetos larvados y dinamismos espacio-temporales, traza las coordenadas múltiples que corresponden a las preguntas «¿cuánto?», «¿quién?», «¿cómo?», «¿dónde?» y «¿cuándo?», otorgándoles un alcance trascendente, más allá de los ejemplos empíricos. Este conjunto de determinaciones, en efecto, no está en absoluto ligado a tal o cual ejemplo tomado de un sistema físico o biológico, sino que enuncia las categorías de todo sistema en general (ID 136-137).

No obstante, este texto pertenece a la conferencia sobre el método de dramatización. En *Diferencia y repetición* ya no será posible encontrar una tabla de categorías²⁶³ o una analítica trascendental propiamente dicha —quizás porque cada vez es más clara su tentativa de preservar el horizonte trascendental únicamente con el objeto de hacerlo desaparecer—, sino sólo una dialéctica trascendental escindida en dos vertientes: por una parte, la dialéctica trascendental del capítulo III, que asume la crítica de la ilusión representacional de la imagen del pensamiento; por otra, la dialéctica trascendental del capítulo IV, que se instituye en el lugar que correspondería a la analítica y reivindica con esa sustitución un pensamiento que sólo puede ser problemático —las condiciones de

²⁶³ DR, p. 364: «No hemos dejado de proponer nociones descriptivas: las que describen las series actuales o bien las Ideas virtuales, o bien el sin fondo del que todo sale. Pero: intensidad-acoplamiento-resonancia-movimiento forzado; diferencial y singularidad; complicación-implicación-explicación; diferen[t]iación-individuación-diferen[c]iación; pregunta-problema-solución, etc., todo eso no forma en absoluto una lista de categorías. Es vano pretender que una lista de categorías pueda ser abierta en principio; puede serlo de hecho, pero no en principio. Pues las categorías pertenecen al mundo de la representación».

la experiencia se concretan en una «dialéctica de la Idea», en el arte de los problemas y las preguntas (DR 204, 231)– y unos problemas que sólo pueden ser dialécticos. La caracterización de la Idea en este capítulo IV absorbe así, y reconduce hacia la dialéctica, los elementos que en “El método de dramatización” integraban la tabla de las categorías, ya que ahora toda tabla de categorías es sospechosa de albergar las formas de la ilusión trascendental. De esta forma, el trasvase de la analítica a la dialéctica es una apuesta por una ontología en sí misma problemática, por un horizonte trascendental que se despliega a partir de o alrededor de una grieta cuyo vacío –el vacío de las antiguas esencias o de las modernas formas *a priori*, el vacío de Dios y el vacío del hombre– no puede jamás colmar (DR 252).

En la dialéctica trascendental kantiana cabía hacer un uso lógico de la razón cuyo principio era el siguiente: «encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada» (KrV A 307/B 364). Sin embargo, en el momento en que se intentase hacer pasar la necesidad subjetiva de este principio por una necesidad objetiva, en el momento en que la máxima del pensar se transformase subrepticamente en una máxima de los objetos, la razón generaría ilusiones trascendentales. En cambio, en *Diferencia y repetición* no es tanto que quepa hacer un uso problemático del pensamiento, sino que, si realmente se quiere llegar a pensar algo, no cabe hacerlo si no es en términos de problemas, haciéndose cargo de su planteamiento –y asumiendo, también, que siempre hay un incondicionado detrás de toda condición, un desfundamento detrás de todo fundamento relativo, una grieta detrás de todo *a priori*–. No obstante, el problema para Deleuze no es ni mucho menos la ilusión: lo problemático tiene una existencia virtual, sub-representativa, y allí la ilusión no cumple ningún papel²⁶⁴. «La ilusión aparece después» (ID 161), del lado de la representación, y ahí es donde entra en juego el otro tipo de dialéctica, la dialéctica entendida no ya como el arte de los problemas y las preguntas sino como la crítica del uso ilegítimo de las categorías del entendimiento, la crítica de la imagen del pensamiento –o la crítica de lo imaginario en Lacan–.

La experiencia que resulta de la aplicación de las categorías del entendimiento representacional es la experiencia ordinaria del reconocimiento, la que se retroalimenta calcando lo trascendental de lo empírico, partiendo de una serie de prejuicios de hecho que eleva después a la condición de principios de derecho –una experiencia por tanto ilusoria, en el sentido de que anula las diferencias con identidades impostadas–. Sin embargo, hay una experiencia superior que es la experiencia trascendente²⁶⁵, la experiencia de la diferencia en sí misma, del 0 diferencial, de la Idea o del problema, y allí, en ese más allá de la representación, no cabe la ilusión porque no hay principio subjetivo ninguno que quepa hipostasiar en la realidad, como tampoco hay un sustrato objetivo esencial o dado antes del planteamiento del problema. Es decir, la cuestión de

²⁶⁴ En *Diferencia y repetición* admitirá un cierto tipo de ilusión vinculada a las cantidades intensivas, pero advirtiéndole que la ilusión no es la intensidad misma, sino el movimiento por el cual la diferencia de intensidad se anula en la extensión y bajo la cualidad –es decir, el movimiento por el cual la diferencia se actualiza y entra en los engranajes de la representación–. Se trata, además, de una ilusión que no puede evitarse en el ejercicio ordinario de la sensibilidad; sólo un ejercicio trascendente, una experiencia superior, podría descubrir la intensidad implicada en la extensión y la cualidad que ella crea. Vid. DR, p. 309.

²⁶⁵ Deleuze usa deliberadamente el término “trascendente” y lo equipara a “trascendental” para dejar claro que su posicionamiento trascendental no va a tener que ver tanto con la denuncia de un uso ilegítimo de las facultades que pretende rebasar indebidamente un límite cuanto con el propio rebasamiento. «La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio disyunto, superior o trascendente. Trascendente no significa en absoluto que la facultad se dirija a objetos fuera del mundo, sino por el contrario que ella aprehende en el mundo lo que le concierne en exclusiva y que le hace nacer al mundo» (DR 186).

la crítica trascendental no es tanto descubrir una realidad escondida tras el velo de las apariencias —«no hay más ilusión que la de desenmascarar algo o a alguien» (DR 140)—, cuanto mostrar más bien que detrás del velo no hay nada —la nada o el (no)-ser del problema—, o al menos nada que no esté por crear. En palabras de Lorca, a continuación de los versos con que encabezábamos este epígrafe: «Hay un dolor de huecos por el aire sin gente/ y en mis ojos criaturas vestidas ¡sin desnudo!».

¿Cuál es, entonces, el origen de las antinomias? El intento de llenar el vacío con fundamentos trascendentes, el pensamiento que se aferra a la aplicación de la tabla de categorías representacionales, el desconocimiento sistemático de los procesos genéticos y de la multiplicidad que constituye a una identidad que no es en verdad principio sino ficción o producto²⁶⁶, la concepción de la diferencia como algo negativo²⁶⁷. «La filosofía, en la medida en que permanece dentro de los límites de la representación, es presa de antinomias teóricas» (DR 345). La ilusión se genera también cuando en lugar de adueñarse de la construcción de los problemas, el pensamiento asume que éstos vienen dados, que incluso no son más que proposiciones afirmativas con dos signos de interrogación; es decir, cuando el pensamiento calca lo trascendental de lo empírico, los problemas de las proposiciones correspondientes que pueden servirles de respuesta (DR 204)²⁶⁸.

Todas estas ilusiones dependen de una alternativa espuria que impone la propia representación: «o bien el ser es positividad plena, afirmación pura, pero entonces no hay diferencia, el ser es indiferenciado; o bien el ser comporta diferencias, es Diferencia, y hay no-ser, un ser de lo negativo» (DR 345). Que el sin fondo del horizonte virtual sea sin diferencia, cuando en verdad no es sino diferencia, es la ilusión límite de la representación (DR 355). El intento fallido de pensar la diferencia a partir de estas coordenadas, la imposibilidad de darse un concepto de la diferencia en el orden de la representación, es lo que aboca a las antinomias, y sólo saliendo de ese orden es posible disolverlas. Ciertamente, Kant también resuelve las antinomias postulando los noumenos, «el pensamiento puro de otro elemento que difiere por naturaleza de la representación» (DR 231). Sin embargo, mantiene ese pensamiento puro indeterminado, no alcanza a determinarlo, como sí hará Maïmon, como diferencial, de modo que no trasciende efectivamente la representación ni, por tanto, el engranaje mismo que alimenta las antinomias. Frente a la alternativa falaz, Deleuze exige que se declare a la

²⁶⁶ «La semejanza es de todas maneras un efecto, un producto de funcionamiento, un resultado externo; una ilusión que surge desde que el agente se arroga una identidad de la que carece» (DR 158). Esta crítica corre pareja a la crítica de la función imaginaria de desconocimiento en Lacan.

²⁶⁷ «Para nosotros, es desde este punto de vista lingüístico que el no-ser encuentra la confirmación de su disociación necesaria: por una parte en un NO [NE] que se ha llamado “discordancial”, dispar o diferencial, y no negativo, NO [NE] problemático que debe escribirse (no)ser o ?-ser; por otra parte, en un NO [PAS] llamado “forclusivo”, que debe escribirse no-ser, pero que sólo marca, en la proposición engendrada, el resultado del proceso precedente. En verdad, no es el NO [NE] expletivo el que presenta un caso particular de negación poco explicable; por el contrario, el NO [NE] expletivo es el sentido original, mientras que la negación NO [PAS] resulta de él, pero resulta a la vez como una consecuencia necesaria y como una ilusión inevitable. “Ne...pas” se divide en NE problemático y PAS negativo, como en dos instancias que difieren por naturaleza, y de las cuales la segunda no atrae a la primera sino traicionándola» (DR 265-266).

²⁶⁸ Habría una ilusión propia de la estética, que consistiría (1) en identificar inmediatamente las diferencias con lo negativo y en hacer abstracción de ellas para quedarse con la presunta positividad de lo semejante; (2) en concebir que las diferencias son siempre ya diferencias de cualidad y de extensión en lugar de comprender que éstas no son sino desarrollos o actualizaciones de diferencias intensivas previas. Pero habría, asimismo, una ilusión propia de la dialéctica, que es la que calca los problemas de las proposiciones de la conciencia, y la que, ya en el plano de la ilusión filosófica, hace depender la verdad de los problemas de su posibilidad de recibir una solución. En ambos casos, tanto en la intensidad como en el problema, la ilusión radica en su invisibilización. *Vid.* DR p. 315.

vez «que el ser es positividad plena y afirmación pura, pero que hay (no)-ser, que es el ser de lo problemático, el ser de los problemas y de las preguntas, y no en absoluto el ser de lo negativo» (DR 345).

4.2. Cogito para un yo disuelto... La concepción kantiana del tiempo

En la perspectiva genética que Deleuze adopta para reformular su concepción de lo trascendental, no cabe tomar la grieta o el vacío –al que conduce la crítica de la imagen del pensamiento– como puro dato o *factum*. Por mucho que en su travestismo filosófico asuma estratégicamente como propia la tarea de establecer un comienzo para la filosofía, y por mucho que la identificación del primer principio general del pensamiento con un desierto de no-pensamiento subvierta por completo los términos del planteamiento representacional, limitarse a emplazar el vacío como un postulado no es acorde con la máxima de profundizar hasta la génesis. La pregunta, por tanto, es inevitable: ¿de dónde viene la grieta? ¿Cómo se hace el desierto en el pensamiento? Aunque Kant permaneciera en el punto de vista del condicionamiento, es él quien insinúa las líneas maestras de la respuesta:

Más que por lo que pasa antes y después de Kant (y que es lo mismo), debemos interesarnos por un momento preciso del kantismo, momento furtivo y brillante que no se prolonga ni siquiera en Kant [...]. Cuando Kant pone en cuestión la teología racional, introduce *al mismo tiempo* una suerte de desequilibrio, de fisura [*fissure*] o de grieta [*fêlure*], una alienación de derecho, insuperable por derecho, en el Yo [Moi] puro del Yo [*Je*] pienso: el sujeto no puede ya representarse su propia espontaneidad más que como la de Otro, y con ello invoca en última instancia una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo disuelto: el Yo del «Yo pienso» comporta en su esencia una receptividad de intuición por relación a la cual, ya, Yo es otro [...]. Por un breve instante entramos en esta esquizofrenia de derecho que caracteriza la más alta potencia del pensamiento, y que abre directamente el Ser a la diferencia, despreciando todas las mediaciones, todas las reconciliaciones del concepto (DR 81-82).

Inicialmente, el término “*fêlure*” –grieta, fisura– no aparece como un concepto autónomo en *Diferencia y repetición*, sino que, como adjetivo calificativo, acompaña sistemáticamente al Yo: *Je fêlé* (DR 116-125). La grieta entra en el léxico de Deleuze y exhibe su génesis a través de la subversión que supone la concepción kantiana del tiempo. Kant, sostiene Deleuze, inaugura el tiempo moderno al liberarlo de su subordinación a los sucesos que pasan en él; lejos de ser ya la medida del movimiento, es el movimiento, y lo que pasa, lo que deja de poder concebirse si no es por relación al tiempo que lo hace posible. El tiempo que medía el movimiento se fundaba en la figura cíclica de un recorrido en el que los objetos siempre volvían al mismo lugar, permitiendo así establecer marcas temporales precisas. Frente a él, el tiempo emancipado se vacía por completo y, una vez despoblado de todo lo que pasa en él, se convierte en la condición para que algo –una cosa cualquiera– pase, en *la forma pura de todo lo que pasa*. Esta inversión, este retorcimiento del tiempo que opera ya el propio Kant da como resultado un «tiempo enloquecido» (DR 119), una forma vacía que, como la esquizofrenia, resiste las identificaciones, resiste su subordinación a las identidades de los acontecimientos que componían su contenido.

Desde estas coordenadas, Deleuze retoma la crítica kantiana al *cogito* de Descartes –en principio compacto, sin grieta ni clivaje alguno– como uno de los motivos más instructivos para confeccionar una teoría del tiempo. Con la transformación del tiempo cíclico y circular en un tiempo en línea recta, liberado de su dependencia de lo que acontece en él, el sujeto deja de ser por su parte una mónada maciza e indivisible que despliega sus peripecias en el calendario, ya que el carácter

trascendental del tiempo lo atravesará de punta a punta. El tiempo pasa de la exterioridad a la interioridad, de ser una medida externa a ser una condición interna, immanente, y como forma pura y vacía, hará de la intimidad algo agujereado también. Si la fórmula poética que resumía para Deleuze el primer hito de la aventura kantiana era la de Hamlet, «el tiempo se ha salido de sus goznes», ahora el embate de ese tiempo vacío a la subjetividad se condensará en el «Yo es otro» de Rimbaud.

El *cogito* cartesiano queda irreparablemente atravesado por una grieta cuando Kant lo disecciona con la flecha del tiempo: es ilegítimo deducir la determinación «soy una cosa que piensa» directamente de la mera existencia indeterminada y conceptual – «luego soy»– en la que me instala el «Yo pienso»²⁶⁹. Para aplicar la determinación a lo indeterminado, para que la forma informe a la materia, hace falta un tercer valor: el tiempo. Toda afirmación de existencia, enseña Kant en su crítica a la metafísica dogmática, debe contar con el tiempo –y, por ende, con la experiencia–, y en modo alguno puede deducirse del mero pensamiento o concepto. En consecuencia, ser y pensar se relacionan siempre a través de un tercero temporal, la existencia particular sólo se demuestra en el tiempo.

La perspectiva trascendental revela de este modo las insuficiencias de una lógica formal –que es de la que dispone Descartes– que pretende aún operar con un esquema dual y aplicar sin término medio alguno la forma sobre la materia. La lógica trascendental introduce un tercer valor entre la pareja inicial, que no simplemente ejerce de puente, sino que subvierte por completo los términos de la relación. Entre la determinación («Yo pienso») y lo indeterminado («Yo soy»), entre las otrora forma y materia, Kant exige detectar la *condición* de la aplicación del primer elemento sobre el segundo, a saber: la forma de la determinabilidad, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación. De otro modo, sin esa condición, es imposible o tramposo tratar de llevar la determinación hasta lo indeterminado. Y la condición, afirma Kant, es el tiempo, la forma vacía del tiempo que su crítica acaba de hacer salir a la luz. Para determinarme como una cosa que piensa, o para hacer de la madera un violín, para que la forma-violín informe a la materia-madera –que es el ejemplo que utiliza Rimbaud en su célebre carta–, *hace falta tiempo*.

La necesaria mediación del tiempo implica así una imposible armonía o relación directa entre ser y pensar. El tiempo como pura forma vacía cava un surco en la subjetividad, estructuralmente escindida ahora en dos mitades: espontaneidad y receptividad, concepto e intuición, pensar y ser, nómeno y fenómeno. Por una parte, el sujeto es la espontaneidad del pensar, el sujeto (*sujet*) o agente del pensamiento, pero, por otra, es la receptividad de la intuición sujeta (*assujetti*) al pensamiento. La función activa y noética de universalización del «Yo pienso» se desgarrar y separa de la individuación pasiva, psicológica, personal y empírica del «yo soy». Deleuze aprovecha el desdoblamiento que permite la lengua francesa entre el *Je* y el *Moi* para caracterizar a estas dos mitades de una subjetividad que a partir de Kant va a quedar *constituida* por la propia grieta. En consecuencia, allí donde Descartes veía una continuidad –entre la determinación, la existencia indeterminada y la existencia determinada por la determinación–, Kant introduce una cesura.

Kant aparece así como el maestro de la *enajenación* que hace posible salir al encuentro de la diferencia en sí misma; sería el primero que se enfrenta a una *alienación*

²⁶⁹ Para la crítica de Kant al *cogito* cartesiano, *vid.* el §25 de la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (B 157-ss), así como los “Paralogismos de la razón pura” y, en especial, B 428-ss. La exposición de Deleuze se puede consultar en *DR*, pp. 116-125, así como en “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en *CC*, pp. 40-50, y en los cursos de Vincennes sobre Kant (1978), en especial el del 21/03/1978.

de derecho, fundamental, del sujeto, pareja al tiempo aberrante que ha salido de sus goznes. Paradójicamente, el pensamiento sin imagen que exigía la supresión de todos los postulados antropológicos y que partía para ello del vacío del hombre —o del hombre atravesado por la línea del tiempo vacío—, encuentra su principal inspiración en la doctrina de un filósofo que resume los intereses de la razón en la pregunta «¿qué es el hombre?».

Sin embargo, no será Kant sino Deleuze quien extraiga las consecuencias últimas de este clivaje. Con Kant, ciertamente, esta alienación fundamental del sujeto atravesado por el tiempo nos confronta con «un pensamiento que ya no se contrapone al afuera de lo impensable o a lo impensado sino que lo aloja en sí, que mantiene una relación esencial con ello» (*ID* 128), encarnando así la fórmula rimbaudiana «Yo es otro». La paradoja del sentido interno es que la actividad del «Yo pienso» sólo puede representarse bajo la forma de un ser pasivo en el tiempo: Yo es otro precisamente en la medida en que sólo experimenta la actividad de su pensamiento como el juego de un otro dentro de sí, como la risa sorda de la grieta. Y también es cierto que Kant se atreve a situar los peligros en los que arriesga perderse la razón no ya en obstáculos exteriores sino en su propio seno, en la ilusión trascendental. Deleuze entiende que con el giro copernicano filosófico la relación del pensamiento con lo oscuro —con lo que no es pensamiento— ya no se juega en el misterio de la comunicación entre sustancias heterogéneas, sino en el fuero interno del propio pensamiento. «A partir de Kant, la filosofía se dará como tarea pensar lo que no es pensable, en lugar de darse como tarea pensar lo que es exterior al pensamiento. El verdadero límite atraviesa y trabaja al pensamiento desde dentro» (Vincennes 28/03/1978).

No obstante, con Deleuze la grieta deja de ser el incómodo precio pagado por adoptar una perspectiva trascendental, el estigma con el que habría de cargar el sujeto trascendental precisamente por albergar las formas *a priori* de la experiencia. La fisura que resquebraja a la subjetividad desde el interior se reconoce ahora como algo estructural, algo que concierne íntimamente al pensamiento, que lo constituye como tal. El *cogito* se define por esa grieta, por el desierto que lo recorre. Así, si bien es el tiempo kantiano el que avala a Deleuze para vaciar el pensamiento y neutralizar su identidad, Kant no basta para llegar a afirmar la índole genética y productiva de la grieta y despojar al sujeto trascendental de su exceso de equipaje. Si Deleuze mantiene la noción de trascendental no es para significar una determinación del uso legítimo de facultades preexistentes o las condiciones de posibilidad de una experiencia en general dadas *siempre ya* en un sujeto trascendental; de esa forma no se haría suficientemente el desierto. Por el contrario, lo trascendental concierne ahora a una investigación sobre la génesis, es decir, sobre el nacimiento correlativo de las condiciones y lo condicionado; y la forma *a priori* no prefigura nada más que la propia grieta, el vacío, verdadera condición para que algo pueda emerger. En lugar de partir de las facultades y sus contenidos puros como dados de antemano, se trata de ensayar una genealogía que saque a la luz cómo llegan a funcionar²⁷⁰.

Por consiguiente, el punto de vista del condicionamiento, que atesora una serie de principios *a priori* como condiciones de la experiencia posible, es sustituido por el punto de vista de la génesis, que no cuenta con nada más que la grieta perforada por el tiempo: «pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento [...]; el problema no es dirigir o aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra,

²⁷⁰ *NPh*, p. 104: «Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías». *NPh*, p. 106: «El entendimiento, la razón, tienen una larga historia».

todo el resto es arbitrario y adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, sino que crear es primero engendrar “pensar” en el pensamiento» (DR 192).

Es en el capítulo II de *Diferencia y repetición*, “La repetición para sí misma”, el lugar del libro en el que se compromete a hacer una genealogía de la subjetividad, donde Deleuze expone esta teoría del Yo fisurado por el tiempo. Sin embargo, la operación por la que la grieta entra en el *Cogito* no es en modo alguno una operación exclusiva de la subjetividad; antes bien, en el capítulo sobre la “Síntesis ideal de la diferencia”, Deleuze presenta el problema mismo, la Idea, como grieta (DR 252). Precizando un poco más, aclara que la existencia y el funcionamiento de la Idea-problema dependen de la grieta como de un principio trascendental más profundo: las Ideas «hormiguean en la grieta [...], emergen constantemente en los bordes de esta grieta, saliendo y volviendo a entrar sin cesar, componiéndose de mil maneras diversas» (DR 220)²⁷¹. El grado cero de la estructura se recicla así en esta *fêlure* que demarca el territorio trascendental; y del mismo modo que uno de los peligros que acechaban a la estructura era la tentación de ocupar la casilla vacía, el pensamiento cae en el dogmatismo cuando intenta «colmar lo que no puede ser colmado» (DR 220), sellar la grieta. Pero la pretensión de sellar la grieta no produce el efecto deseado sino todo lo contrario, pues la fisura, como la diferencia, no separa en una disyunción exclusiva aquello que distingue –como cree el dogmatismo, por lo cual intenta «colmar lo que separa» (DR 221)–, sino que, al distinguirlo, lo reúne, articula inmediatamente y comunica a través de la disyunción inclusiva. Si se satura la grieta, por ende, se borran las huellas de la génesis, las relaciones diferenciales que constituyeron a los elementos que habitan en sus bordes.

La defensa de una ontología problemática donde la grieta pasa de acompañar al Yo fisurado a constituirse sustantivamente en fisura deja claro que, más que de una noción psicológica, se trata de una noción ontológica. El paisaje de lo trascendental se ha ido despojando de sus habitantes hasta renunciar incluso a la forma subjetiva, en la medida en que lo trascendental, lo que permite que se llegue a pensar algo –lo que permite que llegue a haber un sujeto que piensa–, es el abismo, la grieta, el no-pensamiento, y ésta es la única garantía que nos preserva de los presupuestos. Si la forma del tiempo se conserva es porque se trata de una forma que paradójicamente anula todas las demás formas, que hace de la esencia un vacío²⁷². Una vez purificado el terreno de lo trascendental, una vez practicada la ascesis filosófica, lo que queda es «un pensamiento que estaría por sí mismo en relación con lo oscuro, y que estaría plenamente atravesado por una especie de *fisura* sin la cual no puede ejercerse. *La fisura no puede llenarse, porque es el más alto objeto del pensamiento: el hombre no la llena ni la sutura, sino que ella es, al contrario, el fin del hombre o el punto originario del pensamiento. Cogito para un yo disuelto...*» (ID 128; la cursiva es nuestra). La grieta no atraviesa al pensamiento «sino para ser también la posibilidad del pensamiento, eso a partir de lo cual el pensamiento se desarrolla y recupera [...]; es el obstáculo del pensamiento, pero también la residencia y la potencia del pensamiento, el lugar y el agente» (LS 386).

El reto para el pensamiento es ahora llegar a pensar algo desde esta *inmanencia* que hace que lo más desconocido se aloje en su propio corazón, que la extranjería del afuera absoluto se contagie a lo más íntimo; ese afuera más lejano que cualquier mundo

²⁷¹ Cfr. también DR, p. 355: «¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la grieta del Yo?».

²⁷² El sujeto trascendental va a devenir en *Lógica del sentido*, bajo la inspiración de Sartre, un *campo trascendental sin sujeto*, fórmula que acuña Sartre en *La Transcendence de l'Ego*. Sin embargo, Deleuze le recriminará que aún conserve la conciencia. Vid. LS, p. 124.

exterior, y por ello mismo ese adentro más profundo y cercano que cualquier mundo interior (*QPh* 59). La relación entre el adentro y el afuera no es, por supuesto, la de una afinidad substancial entre el pensamiento y “lo verdadero”, la de una forma primera que haría que las facultades del sujeto colaboren en la aprehensión de la identidad de un objeto hacia cuyo conocimiento estaría naturalmente inclinado el pensador, sino la de la propia a-substancialidad y diferencia constituyente. En este sentido, sostiene Deleuze que el Otro del pensamiento ya no es el otro de la alteridad, sino el otro de la alienación, el otro *en* el pensamiento. Para la alteridad, que es según Deleuze el punto de vista de la filosofía clásica, es algo exterior lo que obstaculiza el pensamiento y lo convierte en tarea difícil; sin la fuerza de rozamiento externa, tendería naturalmente hacia lo verdadero. Sin embargo, desde el prisma de la *alienación*, el obstáculo o límite se descubre como algo interior, como una incapacidad o impotencia estructural –la impotencia para pensar *en* la grieta, para pensarse como sujeto activo, etc.²⁷³– que desgarrar al sujeto en una irreconciliable duplicidad y rellena su intimidad con un vacío constitutivo y con una inquietante extrañeza. A la inversa, también, será el exterior lo que lo ponga a funcionar. El tiempo deviene así el límite del pensamiento, lo impensable dentro del pensamiento: «Ya no hay una substancia extensa que limita desde fuera a la substancia pensante, y que resiste a la substancia pensante, sino que la forma del pensamiento está totalmente atravesada, resquebrajada [*fêlée*] como un plato, resquebrajada por la línea del tiempo» (Vincennes 28/03/1978).

El enemigo del pensamiento –pero también su más alta potencia, pues sin grieta el pensamiento ni siquiera llega a existir– no es más el error circunstancial o contingente, la desviación de la presunta recta naturaleza del pensador provocada por obstáculos e interferencias exteriores –que se corrige con facilidad, según la premisa cartesiana, recurriendo a un buen método–. Por el contrario, el peligro en el que arriesga perderse el pensamiento, la dificultad de pensar, es algo estructural, *trascendental*, y no simplemente fáctico. Éste es otro de los méritos que Deleuze le reconoce a Kant: su genialidad consiste en haber sustituido el concepto de error por el de ilusión, en haber hecho del error algo interno a la razón²⁷⁴. La grieta encarna así el segundo sentido de la dialéctica trascendental deleuzeana: no ya la crítica de la imagen del pensamiento, en virtud de la cual el pensamiento partiría de una recta naturaleza y de una buena voluntad de alcanzar la verdad, de una afinidad natural con lo verdadero, sino el problema como foco trascendental y, en especial, el problema de todos los problemas, esto es, que el pensamiento sólo puede nacer a partir de su *incapacidad para pensar* y para ser idéntico a sí mismo. En efecto, la condición de todo pensamiento es ahora un *impoder* –*impouvoir* es el neologismo del que se sirve Deleuze– fundamental cuyo vacío garantiza la ausencia de supuestos preestablecidos:

Desde entonces, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento [*effondrement*] central, su grieta [*fêlure*], su propio impoder [*impouvoir*] natural, que se confunde con la más grande potencia [...]. Artaud [...] sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y de preguntas, no son un estado de hecho, sino una *estructura de derecho del pensamiento* (*DR* 192).

²⁷³ Esta impotencia es la que bloqueará toda tentativa de deducir la existencia particular a partir de un concepto o pensamiento. El descubrimiento del carácter trascendental de la grieta tiene, pues, como correlato la disolución simultánea de la psicología y de la teología racionales.

²⁷⁴ *DR*, p. 178: «Kant parecía armado para invertir la Imagen del pensamiento. Sustituía el concepto de error por el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en lugar de errores venidos de fuera que serían sólo el efecto de una causalidad del cuerpo. Sustituía el yo substancial por el yo profundamente *fisurado* [*fêlé*] por la línea del tiempo; y en un mismo movimiento Dios y el yo encontraban una suerte de muerte especulativa».

4.3. *Cómo es posible no calcar lo trascendental de lo empírico: el tiempo, la grieta y el inconsciente diferencial*

El tiempo kantiano es para Deleuze una de las primeras tentativas de elaborar una genuina filosofía de la diferencia –aunque permanezca sin desarrollar en Kant–: «constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina –no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro» (DR 116). El momento trágico de la teoría kantiana del tiempo era la separación irreparable entre ser y pensar, entre intuición y concepto; ahora bien, en Deleuze la grieta pierde sus tintes trágicos y se muestra como la *artífice* del ser y del pensar, como el elemento que, al establecer la imposibilidad de pensarse a sí mismo, de atrapar al propio Yo en conceptos, permite que ser y pensar se generen y se comuniquen entre sí a través de una relación diferencial a la que no preexisten. La cesura que intercala el tiempo y que torna imposible la relación directa entre ser y pensar, que anula toda presunta armonía pre-establecida, correlación o adecuación es, por tanto, la herramienta que blinda al pensamiento contra la tentación de calcar lo trascendental de lo empírico, así como contra la tendencia a imponer a la diferencia una forma conceptual previa. Si no hay ser o pensar, intuición o concepto *a priori* de los que partir, si la experiencia del vacío es la que nos vuelca sobre el problemático universo intensivo de las diferencias puras y fuerza a un verdadero ejercicio de creación –a un trabajo de los diferenciales = 0 que, al entrar en relaciones recíprocas, dan lugar a algo–, entonces ya no cabe que lo actual se parezca a lo virtual, que el ser y el pensar que resultan de la acción de la grieta tengan algo así como un correlato eidético dado de antemano.

En cierto sentido, extraer las últimas consecuencias de la teoría kantiana del tiempo conduce a aplicar al sujeto trascendental la propia crítica que Kant arroja sobre la substancia: ni el sujeto es quien construye en términos absolutos la experiencia, ni el objeto empírico es un dato preexistente; antes bien, sujeto y objeto se co-producen e individúan a través de su relación recíproca en el tiempo; ser y pensar sólo se relacionan y constituyen en la intuición. Si se asumen estas consecuencias, por ende, la primacía del sujeto trascendental tiene que desaparecer, como avanzaba ya Deleuze desde su primera obra, *Empirismo y subjetividad*, a propósito de la necesidad de completar la crítica trascendental con una crítica empírica. Mientras que la crítica trascendental se pregunta cómo es posible que haya lo dado, cómo es posible que algo se dé a un sujeto, y propone para ello una lógica constructiva, la crítica empírica adopta un punto de vista puramente inmanente e inquiere acerca de cómo se constituye el sujeto mismo en lo dado (ES 92). El empirismo trascendental, entonces, se apoya sobre la crítica kantiana para volverla contra sí misma mientras toma un rodeo por Hume, es decir, por una crítica empírica en la que se descubre una construcción más originaria que la construcción cognoscitiva del kantismo²⁷⁵.

Kant es, pues, quien con la grieta proporciona los recursos para evitar el calco, aunque él termine por llenarla con una identidad sintética activa, con un sujeto trascendental equipado en exceso. Tensar la teoría kantiana del tiempo hasta sus últimas consecuencias requiere tomarse muy en serio el hecho de que la relación con el propio pensamiento no sea una relación inmediata, el hecho de que el pensamiento sea oscuro en su propio fondo: si el sujeto no tiene un acceso directo a sus propios contenidos, si la

²⁷⁵ ES, p. 117: «Que no haya subjetividad teórica y que no pueda haberla deviene la proposición fundamental del empirismo. Y, bien mirado, no es sino otra forma de decir: el sujeto se constituye en lo dado».

auto-percepción ya no tiene un estatuto privilegiado, ¿por qué, y bajo qué justificación, seguir reivindicando la subjetividad como sede de lo trascendental? Ahora bien, que lo trascendental sea oscuro en sí mismo, impoder o no-pensamiento, no arroja al escepticismo que denunciaría la incapacidad de detectar las condiciones; por el contrario, induce a asumir que jamás podrá establecerse una condición general o transparente válida para toda experiencia posible –salvo el propio vacío, la ausencia de condiciones–.

En consecuencia, la maniobra del tiempo como pura forma vacía es la que permite mantener a distancia lo empírico –de la experiencia ordinaria– de lo trascendental –de la experiencia superior–; y ésta es la distancia que a Deleuze le interesa preservar, no tanto la que habría entre intuición y concepto –pues estas representaciones aparecen ya en un segundo momento, en un momento posterior al de la génesis²⁷⁶–. La revolución copernicana²⁷⁷ se concreta en la alienación cuyas premisas sienta Kant sin extraer no obstante sus consecuencias –pues él, preso aún del orden de la representación, termina por desplazar la distancia crítica a la intuición y el concepto, en lugar de preocuparse por no calcar, como termina haciendo, lo trascendental de lo empírico–. La escisión que separa el yo pasivo (*moi passif*) objeto de la experiencia y el yo pensante (*Je fêlé*) que no es más que vacío estructural y por tanto condición para llegar a pensar algo es precisamente la distancia crítica entre la experiencia y lo trascendental, la única que permite comprender que si en un momento dado hay ser y pensar, es porque ambos se han constituido a través de sus propias diferencias, se han relacionado gracias a la distancia.

La inserción del tiempo vacío en el pensamiento es también lo que conduce, desde las coordenadas deleuzeanas, a concluir que las Ideas o problemas son necesariamente *inconscientes*. La conciencia percibe identidades y semejanzas, emprende voluntariamente una reflexión que termina por re-conocer formas ya conocidas, pero la cesura temporal marca una distancia de esta conciencia con respecto al Inconsciente diferencial, con respecto a los diferenciales del pensamiento que si son igual a cero es sólo desde el punto de vista de la conciencia, y que entran en relaciones recíprocas involuntarias que no dependen ya de la voluntad consciente²⁷⁸. La inserción del tiempo vacío en el pensamiento es, así, lo que abre hueco a la pura diferencia y la mantiene a distancia –por tanto, inconsciente– de las homogeneizaciones a las que tiende la conciencia. La separación que la filosofía crítica debe mantener es, por tanto, la que preserva una brecha higiénica entre lo empírico y lo trascendental, entre lo voluntario y lo involuntario –elementos que en *Proust y los signos* anticipan los caracteres de la pareja anterior–, entre la conciencia y lo inconsciente, y permite de ese

²⁷⁶ La creación que propugna Deleuze va a recuperar, de la mano de los post-kantianos y, en especial, de Maïmon, la intuición intelectual; de ahí que la diferencia entre intuición y concepto de Kant pase a un segundo plano. En lugar de detenerse allí donde se detenía Kant, es decir, en el hecho de que el sujeto «sólo puede conocerse a sí mismo tal como se manifiesta con respecto a una intuición (que no puede ser intelectual ni venir dada por el entendimiento), no tal como se conocería si su intuición fuera intelectual» (*KrV* B 159), Deleuze abre la puerta a que el sujeto larvario se engendre a sí mismo –o más bien sea engendrado– en el acto de pensar, siempre de manera contingente y sujeta a nuevos encuentros.

²⁷⁷ *DR*, p. 117: «De un extremo al otro, el Yo está como atravesado por una grieta: está agrietado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo pasivo que aparece en el tiempo. Una falla o una grieta en el Yo, una pasividad en el yo, he aquí lo que significa el tiempo; y la correlación del yo pasivo y del Yo agrietado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana».

²⁷⁸ Con su descripción del Inconsciente como inconsciente diferencial y no conflictual, Deleuze marca las distancias con respecto a Freud, al que acusa de permanecer aún preso de las imposiciones de la representación por definir el inconsciente en términos negativos de oposición entre pulsiones. *Vid. DR*, p. 143.

modo que la diferencia se manifieste en el segundo de los términos. Así, pues, aunque sean Leibniz y Maïmon quienes inspiren la descripción deleuzeana del inconsciente diferencial, es la teoría kantiana del tiempo la que aboca a que el *cogito* recupere «toda la potencia de un inconsciente diferencial, inconsciente del pensamiento puro [...] que pone en el pensamiento como tal algo no pensado, sin lo cual su ejercicio sería imposible y vacío para siempre» (DR 225)²⁷⁹.

4.4. Del sujeto trascendental al tiempo

La ubicación de las condiciones de la experiencia en un sujeto trascendental es lo que permite a Kant superar el escepticismo de la duda metódica cartesiana, en virtud del cual el individuo sólo podría tener certeza de sus propios pensamientos. En cierto modo, la opacidad del Yo pienso invierte los términos en los que Descartes planteó el problema, pero como contrapartida permite superar ese escepticismo sin tener que recurrir a la idea de Dios, tan sólo postulando que jamás conocemos las cosas tal como son en sí mismas, pero que sí conocemos el mundo tal como se nos aparece a nosotros, es decir, mediado por las estructuras universales y necesarias del sujeto trascendental – otra cosa sería justificar cómo, si el sujeto no puede conocerse a sí mismo, si la transparencia que pretendía Descartes no es tal, es posible hacer un inventario de los contenidos del sujeto trascendental como *a priori* de toda experiencia–.

Deleuze, por su parte, supera el escepticismo cartesiano y el idealismo trascendental kantiano estipulando una ontología que pretende alcanzar la cosa en sí. Sin embargo, el noúmeno no tendrá ya ninguna forma o esencia, será pura diferencia interna, pura intensidad, puro diferencial o relaciones entre diferenciales. Y es sólo si se elimina o vacía el sujeto trascendental, si ya no se hacen depender de él las condiciones de los objetos, que pueden sentarse las bases de esa ontología. Dado que Deleuze mantiene el concepto de lo trascendental, habrá de buscar una sede para él distinta de la subjetividad, y el tiempo –el vacío– será justamente el que asuma el nuevo papel de suelo trascendental. ¿Cómo es posible que el filtro trascendental del tiempo, pese a ejercer de condición, nos permita acceder a los noúmenos? No es posible, ciertamente, si el tiempo se concibe como la forma del sentido interno que la mente impone a la multiplicidad de la intuición. El tiempo no puede estar ya en un sujeto trascendental, sino que más bien el sujeto, igual que los objetos, es lo que está en el tiempo –está, es, llega a existir gracias a él–.

Para hacer del tiempo el verdadero suelo trascendental, para independizarlo del sujeto y del sentido interno, Deleuze recurre a Bergson: «sólo habría un tiempo único, una duración única de la que todo participaría, incluidas nuestras conciencias, incluidos los seres vivos, incluida la totalidad del mundo material» (B 78)²⁸⁰. El bergsonismo

²⁷⁹ DR, p. 249: «Que el pensamiento, por ejemplo, encuentre en sí algo que él no puede pensar, que es a la vez lo impensable y lo que debe ser pensado, lo impensable y lo que no puede ser sino pensado –ello no es incomprensible más que desde el punto de vista de un sentido común o de un ejercicio calcado sobre lo empírico. Según una objeción a menudo alzada contra Maïmon, las Ideas, concebidas como diferenciales del pensamiento, introducen en ellas un *minimum* de “dato” que no puede ser pensado; ellas restauran la dualidad de un entendimiento infinito y de un entendimiento finito, como condiciones de existencia y condiciones de conocimiento, [dualidad] que toda la Crítica kantiana se había no obstante propuesto suprimir. Pero esta objeción no vale más que en la medida en que las ideas según Maïmon tienen por facultad el entendimiento, igual que según Kant tenían por facultad la razón, es decir, de todas maneras una facultad que constituye un sentido común, él mismo incapaz de soportar en su seno la presencia de un núcleo donde se rompería el ejercicio empírico de las facultades conjuntas». Las Ideas no son el producto de una facultad particular sino que recorren todas las facultades.

²⁸⁰ ID, pp. 33-34: «el ser es alteración, la alteración es substancia».

proporciona las claves para hacer del tiempo no ya la condición de los fenómenos sino el lugar de la génesis de los sujetos y los objetos, el elemento genético o productivo del ser, muy anterior a la actividad sintética del Yo pienso. El campo trascendental ya no es algo que la mente impone al mundo, sino que pertenece al mundo mismo. El tiempo, de nuevo, conduce a la diferencia, pero a una diferencia sustantiva –aunque inesencial–:

¿Qué es la duración? Todo lo que Bergson dice de ella nos conduce siempre a esta conclusión: la duración *es lo que difiere de sí mismo* [...]. La duración es lo que difiere, y lo que difiere no es ya lo que difiere de otra cosa, sino lo que difiere de sí mismo. Esto que difiere se ha convertido en una cosa, en una *substancia*. La tesis de Bergson podría expresarse así: el tiempo real es la alteración, y la alteración es substancia. La diferencia de naturaleza no se establece, pues, entre dos cosas ni entre dos tendencias, la diferencia de naturaleza es en sí misma una cosa, una tendencia que se opone a la otra (ID 51-52)²⁸¹.

4.5. *Del yo fisurado al instinto de muerte: más allá del principio del placer*

Con objeto de forzar al kantismo a extraer sus últimas consecuencias, Deleuze se acoge a una reformulación particular del instinto de muerte freudiano que le permite sentar la siguiente equivalencia: «el tiempo vacío [...] es exactamente el instinto de muerte» (DR 147)²⁸². Lo que le interesa extrapolar del descubrimiento de Freud a la comprensión de lo trascendental es su nivel de profundización. La genialidad de Freud consistiría, según Deleuze, en que habría descifrado el instinto de muerte no como una excepción al principio de placer, no como algo que vendría a impugnar la validez universal de la tendencia a la satisfacción en la vida psíquica, sino como su fundamento. «Si bien nada contradice el principio de placer [...], esto no significa que él mismo dé cuenta de los elementos y procesos que complican su aplicación. Si todo entra en la legalidad del principio de placer, esto no significa que todo salga de ella [...]. No hay nada contrario al principio, pero hay algo exterior y heterogéneo al principio: un más allá...» (SM 97). De esta forma, cuando en *Más allá del principio del placer* Freud sentencia «lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo», y entiende por esa especulación «un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva»²⁸³, es decir, de llegar hasta el final, en realidad está llevando su investigación al plano de lo trascendental, que en su *Presentación de Sacher-Masoch* Deleuze define como «cierta manera específica de considerar el problema de los principios» (SM 96); una manera, por tanto, que tiene que ver con un «más allá».

Así, pues, la reflexión de Freud sirve a Deleuze para penetrar en el abismo al que el planteamiento trascendental de Kant tan sólo se había asomado tímidamente, así como para dar el paso definitivo que hace del grado cero del estructuralismo no un criterio más entre otros sino el genuino criterio trascendental, el estrato más profundo de lo trascendental, la extraña razón de la extraña razón. La distinción entre principio de placer e instinto de muerte deja al descubierto la insuficiencia de contentarse con un catálogo de formas *a priori* y la necesidad de acudir a un principio genético más profundo. Hay, ciertamente, una ley que gobierna sobre un dominio determinado, sean las intuiciones y conceptos puros en el terreno de la experiencia posible, sea el principio

²⁸¹ El movimiento y la variación continua de este nuevo trascendental será lo que empuje a Deleuze a interesarse por el cálculo diferencial, la herramienta matemática que permite analizar la alteración sin renunciar a lo singular.

²⁸² Con esta sentencia Deleuze marca a la vez las distancias con Freud, cuya comprensión de la muerte le parece demasiado material, e inadecuada, por tanto, para asimilar la *forma* vacía del tiempo. Frente a la idea de pulsión de muerte como tendencia a retornar al estado de materia inanimada, Deleuze reivindica la figura de la muerte como pura forma sin materia.

²⁸³ S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, volumen XVIII, 1979, p. 24.

de placer en la economía del aparato psíquico. Sin embargo, esta ley no llega más que al rango de principio empírico, en la medida en que no contiene el fundamento que explica la eficacia de su jurisdicción en un determinado dominio. Hace, pues, falta un principio de otra clase, un principio de segundo grado que justifique la necesaria sumisión del dominio al principio empírico, y este otro principio es el que, según Deleuze, merece genuinamente el título de trascendental. Así, el movimiento por el que Freud mostraba que la instancia que somete la vida psíquica al imperio del principio de placer es el instinto de muerte, es decir, otra cosa radicalmente heterogénea a él, es el que permite a Deleuze comprobar que lo trascendental es algo mucho más profundo de lo que Kant pretendía: «hay por lo menos algo que el placer no explica y que le es exterior: el valor de principio que está determinado a adquirir en la vida psíquica» (SM 97). Freud, por tanto, habría dado un paso más atrás al preguntarse por la propia fundación del principio de placer —qué hace del placer un principio y qué hace que la vida psíquica quede sometida a él— en lugar de partir de él como algo ya dado, y habría así alcanzado una tendencia bruta a la repetición más profunda que la propensión al placer que se sirve de esa repetición. La repetición no es entonces una mera conducta frente a un placer obtenido o por obtener, sino que surge primeramente como pura repetición, con independencia de todo incentivo.

¿Por qué hasta entonces el instinto de muerte habría quedado encubierto como verdadera esfera de lo trascendental? Porque Tánatos, afirma Deleuze, es «fundamentalmente silencioso», en tanto que su potencia de destrucción —de neutralización, de ascesis, de hacer desierto— es dada siempre como el reverso de una construcción —un nuevo pensamiento, una nueva génesis, un nuevo placer—. «Tánatos no es dado jamás, no habla jamás; la vida está siempre ocupada por el principio empírico de placer y las combinaciones a él sometidas» (SM 101).

El segundo capítulo de *Diferencia y repetición* desglosa no ya el utillaje *a priori* del sujeto trascendental —como hacen la estética y la analítica trascendentales de la *Crítica de la razón pura*—, sino las tres síntesis temporales que demarcan el campo trascendental del que surgirá el sujeto como efecto. La forma pura o vacía del tiempo, introducida en tercer lugar, se presenta como la condición para que funcionen las dos primeras síntesis, y se identifica directamente con el instinto de muerte. La repetición pura o el instinto de muerte consta, pues, como la forma del tiempo, es decir, como la condición o el origen del propio tiempo. En el concepto de grieta (*fêlure*), por tanto, se reúnen al menos tres cuestiones: (1) el problema de la constitución de la subjetividad; (2) la concepción del tiempo y de la síntesis; (3) una tentativa de entrelazar la perspectiva trascendental con el psicoanálisis.

Ahora bien, el instinto de muerte de Deleuze guarda las distancias con el de Freud y, recurriendo a una distinción de Blanchot, especifica su propia postura. Los dos aspectos de la muerte que Deleuze extrae de *L'Espace littéraire* son, por una parte, la muerte personal, la desaparición de la persona y, por otra, la muerte impersonal, sin relación con ningún yo. La primera es un suceso empírico, la segunda es un acontecimiento trascendental. Freud proponía, conforme al primer aspecto, un modelo material de la muerte, es decir, comprendía el instinto de muerte como la tendencia a retornar al estado de materia inanimada; frente a él, Deleuze reivindica la figura de la muerte como pura forma, como la forma vacía que ha abjurado de toda materia, la forma vacía del tiempo —y en este sentido, contra la tesis de Freud, no es sólo que el inconsciente no ignore la muerte, sino que no existe sin ella—. Mientras que la primera viene de fuera, la segunda es una potencia interna, es la potencia de la grieta que libera a las diferencias de todo sometimiento a la identidad y a la forma que les impone el yo. La muerte, pues, no es una limitación, sino la fuente de toda problematización, de todo

comienzo del pensamiento libre de los presupuestos. Así, el instinto de muerte se confunde con la experiencia de la grieta, de una individualidad que ya no está aprisionada en la forma personal del Yo, de una singularidad que ya no es individual. Es la experiencia de lo múltiple insubordinado: «*Cogito* para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del “se”» (DR 4).

4.6. *El fulgor de un instante: la teoría de lo sublime*

En la filosofía kantiana, examinar la génesis hasta la que se precipita el instinto de muerte era una tarea prohibida en la medida en que en algún punto habría de vérselas con la cosa en sí, en la medida en que supondría llegar a aplicar ilegítimamente el concepto de causa a los noúmenos²⁸⁴. A través de Maïmon, Deleuze responderá en *El pliegue* lo siguiente:

Si se objeta con Kant que una tal concepción reintroduce un entendimiento infinito, quizás sea preciso responder que el infinito es sólo aquí como la presencia de un inconsciente en el entendimiento finito, de un impensado en el pensamiento finito, de un no-yo en el yo finito, presencia que Kant estará él mismo forzado a descubrir a su vez cuando profundice en la diferencia entre un yo determinante y un yo determinable. Para Maïmon como para Leibniz, la determinación recíproca de los diferenciales no reenvía a un entendimiento divino, sino a las pequeñas percepciones como representantes del mundo en el yo finito (PLB 118-119)²⁸⁵.

Maïmon cuestiona la infalibilidad del sujeto representacional finito del que hace depender Kant, en última instancia, la legitimación de la actividad cognoscitiva, y se propone –como ciertamente hará el propio Kant en un momento concreto, en la *Crítica del juicio*, especialmente en los párrafos 76 y 77²⁸⁶– determinar hasta el final la racionalidad de lo sintético *a priori*, más allá de la fundamentación débil de la

²⁸⁴ «En cuanto a saber cómo una tal intuición sensible (el espacio y el tiempo) son la forma de nuestra sensibilidad, o cómo las funciones del entendimiento, tal como las que desarrolla la lógica a partir de él, son en sí mismas posibles; esto es lo que nos es absolutamente imposible explicar de entrada, porque, de otra manera, nosotros deberíamos tener todavía otro tipo de intuición diferente de la que nos es propia, y otro tipo de entendimiento, con el cual poder comparar el nuestro; el uno y la otra presentan cada uno y de manera determinada las cosas en sí; ahora bien nosotros sólo podemos juzgar cualquier entendimiento por nuestro entendimiento, y en consecuencia cualquier intuición por la nuestra. Pero no es necesario, no del todo, responder a esta cuestión. Pues si nosotros podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, que es el mismo de la experiencia, sólo es posible bajo esas condiciones, entonces no sólo todos los otros conceptos de cosas (no condicionadas de esta manera) están vacíos para nosotros y no pueden servir al menor conocimiento, sino que aún todos los *data* de los sentidos para una experiencia posible, sin esas condiciones, no representarían nunca los objetos». Carta a Marcus Herz del 18 de mayo de 1789. Citado en G. Lebrun, “Le transcendental et son image”, en E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 216.

²⁸⁵ Una de las exploraciones de la génesis que más interesan a Deleuze es la que realiza Leibniz en su teoría de las pequeñas percepciones, por la que da cuenta de las percepciones conscientes a partir de una multiplicidad de relaciones entre percepciones infinitamente pequeñas –como en el famoso ejemplo del bramido del mar, que deviene audible por el choque entre un número infinito de gotas de agua–.

²⁸⁶ Jean-Baptiste Scherrer, autor de la presentación introductoria a la versión francesa del *Ensayo sobre la filosofía trascendental* de Maïmon, señala el vínculo de Maïmon con el Kant de la *Crítica del juicio*: «La *Auseinandersetzung* de Maïmon con la *Crítica de la razón pura* no puede formularse verdaderamente sino en los términos de la meditación que Kant emprende en la *Crítica del juicio*. Maïmon se anticipa, por así decir, al pensamiento de Kant agarrando de golpe y con una seguridad admirable el nudo mismo de la filosofía crítica. Y ese punto nodal, que orienta y determina el debate que Maïmon emprende con la *Crítica de la razón pura*, no es otro, como venimos mostrando, que el problema de la mediación de lo universal y lo particular». En S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, trad. J. B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 20.

deducción trascendental. Deleuze reconcilia en este punto su postura con la de Kant: cuando la génesis no busca ya un primer principio substancial –y menos aún en un sujeto trascendental–, sino que se da de bruces con un abismo, con una grieta –lo inconsciente, lo impensado, el no-yo–, con el tiempo como pura forma vacía, ya no hace falta postular esencias suprasensibles o fundamentos inteligibles. Es, como ya hemos anunciado, en la *Crítica de la razón pura* donde Deleuze echa en falta un punto de vista genético; ahora bien, la *Crítica del juicio* abastece este punto de vista tanto o más que la genealogía nietzscheana.

La tercera sección del capítulo “La imagen del pensamiento” interrumpe abruptamente el análisis de los postulados para elaborar una teoría de las facultades al hilo de la noción kantiana de lo sublime. Este recurso es especialmente idóneo para el programa deleuzeano por al menos tres razones: (1) satisface la exigencia de hacerse cargo de la génesis del pensamiento y de las facultades y, en especial, de la génesis a partir de una diferencia o alteridad fundamental; (2) reivindica la potencia de la disyunción, del desarreglo o del desacuerdo frente al ejercicio concordante de las facultades en el sentido común; (3) supone una ruptura con el paradigma del reconocimiento, cuyas insuficiencias deja al descubierto.

El interés de Deleuze por la cuestión de lo sublime ya se había manifestado en un artículo cuyo título es indicativo del criterio que lo movió a ocuparse de ella: “La idea de génesis en la estética de Kant” (1963). Fuera de la teoría de lo sublime, ciertamente, Kant es acusado no sólo de preservar la forma de un sentido común sino, más aún, de multiplicarlo; la colaboración de todas las facultades se mantiene en las tres críticas –se entiende que en la teoría de lo bello, no en la de lo sublime, en la *Crítica del juicio*–, si bien el gobierno lo ejerce en cada caso concreto una facultad distinta.

El caso de la *imaginación* es, según Deleuze, el único en el que Kant considera una facultad liberada de la forma del sentido común, un caso de verdadera génesis y un ejercicio trascendente legítimo. La imaginación proporciona esquemas sometida todavía al entendimiento, y reflexiona en el juicio de la belleza aún bajo el sentido común estético. Sin embargo, la experiencia de lo sublime la lleva a afrontar su propio límite: lo inimaginable, lo informe o lo deforme de la naturaleza, es decir, algo que *no puede* reconocer o reproducir, algo para lo cual carece por completo de medida o sistema de referencia:

Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Esto último, ahora bien, no puede ocurrir más que mediante la inadecuación incluso del mayor esfuerzo de nuestra imaginación para la apreciación de la magnitud de un objeto (*KU* §26).

Y esa impotencia será justamente el punto de arranque de su más alta potencia, esto es, de su salto por encima del límite:

El espíritu abandonado a la contemplación de esas cosas sin atender a su forma, siente *todo el poder de la imaginación*, inadecuado sin embargo a sus ideas (*KU* §26).

En el mismo momento en el que cree perder su libertad, sometida a la violencia de la razón, se libera de todas las constricciones del entendimiento y se acuerda con la razón para descubrir aquello que el entendimiento le ocultaba, es decir, su destino suprasensible, que es también como su origen trascendental. La imaginación descubre en su propia pasión el origen y el destino de todas sus actividades (*ID* 88).

La imaginación se relaciona con la razón en este punto de una forma paradójica, no ya bajo el gobierno de un sentido común, sino a partir de una tensión esencial, de un doloroso desgarramiento: «Hay acuerdo, pero es un acuerdo discordante, una armonía

en el dolor. *Y solamente el dolor hace posible el placer*» (ID 87; la cursiva es nuestra). El dolor como condición del placer, el desacuerdo como condición del acuerdo... El enfrentamiento con lo *imposible* se alza de este modo como la condición de una posibilidad ulterior: «La razón pone a la imaginación en presencia de su límite en lo sensible; pero, a la inversa, la imaginación revela a la razón como aquella facultad capaz de pensar un substrato suprasensible para la infinitud del mundo sensible» (ID 88). El abismo que nos separa de la Idea racional es así tanteado²⁸⁷ –aunque nunca colmado– por la imaginación en una experiencia liminal de la naturaleza sensible.

Se comprueba ya que la grieta y la *impotencia fundamental* no beben sólo de la flecha del tiempo como forma pura o vacía que resquebraja la identidad, sino también y, sobre todo, de esta experiencia de lo sublime como un imposible que genera las posibilidades. La locura del no-pensamiento, condición trascendental del pensamiento, no es ya sólo el efecto del desquicio del tiempo, de la grieta temporal; es, más profundamente, el efecto de una grieta ontológica, la experiencia de la imposibilidad de la experiencia y de la trascendencia de un límite: «Lo trascendente para la imaginación (hacia lo cual ésta es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella un abismo donde teme perderse a sí misma» (KU §27). En consecuencia, la definición del campo trascendental se vincula a una experiencia real, singular y concreta, a unas condiciones materiales y ya no únicamente formales. Esa experiencia, una vez más, no es la experiencia ordinaria de lo posible, sino la de lo imposible, la de lo que se sitúa más allá del límite impuesto por el reconocimiento.

Sólo desde las premisas de este empirismo trascendental cabe acercarse a la génesis de las facultades en la experiencia superior –que de otro modo aparecerían como ya dadas, como presuponiendo de antemano lo que van a encontrar después–, y es en concreto la teoría de lo sublime –gracias a que proporciona un ejemplo de experiencia superior o real, una materia para el empirismo trascendental– la que presidirá en Deleuze esa doctrina diferencial de las facultades:

El descrédito en el que ha caído hoy la doctrina de las facultades, pieza no obstante absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía, se explica por el desconocimiento de este empirismo propiamente trascendental, al que se reemplazaba vanamente por un calco de lo trascendental sobre lo empírico (DR 186).

La analítica de las facultades detallada en “La imagen del pensamiento” explica el funcionamiento de la sensibilidad, la memoria y el pensamiento como otros tantos procesos de confrontación con una imposibilidad: lo insensible, lo inmemorial, lo impensable. Cada facultad es constreñida a afrontar su límite y a elevarse por encima de él en el encuentro con lo que no admite medida, y en ese encuentro se engendran recíprocamente la facultad y su objeto. En este contexto, la crítica deleuzeana se descubre también *ciencia de los límites*, no de la experiencia posible, sino de la experiencia imposible; es decir, el límite es ahora pasaje al límite: «no es más la operación que limita algo, es por el contrario el término hacia el cual algo tiende» (Vincennes 21/03/1978). El límite es ahora un umbral de potencia en una escala intensiva, de modo que trascendente y trascendental devienen intercambiables: «la forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio disyunto, superior o

²⁸⁷ KrV, A 621/B 649: «¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia». A 317/B 374 «En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia [*Kluft*] que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada».

trascendente. Trascendente no significa en absoluto que la facultad se dirige a objetos fuera del mundo, sino por el contrario que capta en el mundo lo que le concierne exclusivamente y le hace nacer al mundo» (DR 186). No se trata de derribar arbitrariamente todos los postes fronterizos, sino de comprender el límite como lo que separa el empirismo ordinario donde sólo cabe reconocer y el empirismo superior que, *en este mundo*, permite aprehender lo que no se puede aprehender –desde el punto de vista ordinario–.

Resulta, por tanto, que el correlato del vaciamiento del pensamiento y de las facultades es la reivindicación de un empirismo superior: una vez constituido el sujeto por una grieta estructural, no cabe presuponer más que un afuera absolutamente ajeno del que, desde el punto de vista de una experiencia superior, nada se sabe. O eso, o que el sujeto permanezca para siempre en estado de nonato. El privilegio manifiesto de la sensibilidad en *Diferencia y repetición* viene exigido, pues, por la condición trascendental de la grieta y de la locura. Desde una postura más radical que la de Kant, no se trata sólo de que lo sensible sea el elemento que despierta a nuestras facultades, sino que es el encuentro con algo insensible –desde el punto de vista ordinario– lo que explica el *engendramiento* de la sensibilidad. El encuentro, la experiencia imposible, son así los artifices de una *heterogénesis* del pensamiento y de las facultades. Por ello, la presentación de Deleuze no puede detallar un *organon* ya disponible –no puede especificar una tabla de categorías o un sistema de principios puros–, sino que ha de dejar abierta la puerta a la creación de facultades que aún no están dadas. Ahora bien, la ausencia de una analítica trascendental en *Diferencia y repetición* se compensa con la extensión, como hemos visto, de una dialéctica trascendental entendida como, por una parte, crítica de la ilusión de la imagen dogmática del pensamiento y, por otra, como análisis del potencial genético de los problemas –es decir, de los encuentros con aquello que nos fuerza a pensar por encima de la impotencia fundamental, por encima de la inexistencia del pensamiento–.

Por otro lado, Deleuze reviste la teoría kantiana de lo sublime con su lectura de Proust. La distinción entre lo voluntario –del reconocimiento– y lo involuntario –del encuentro– vendrá a doblar la de lo empírico –ordinario– y lo puro –experiencia superior–:

Voluntario e involuntario no designan facultades diferentes, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades. La percepción, la memoria, la imaginación, la inteligencia, el pensamiento mismo no tienen más que un ejercicio contingente cuando se ejercen voluntariamente [...]. Por el contrario, cada vez que una facultad toma su forma involuntaria, descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como su potencia irremplazable. Cesa de ser intercambiable [...]. El ejercicio involuntario es el límite trascendente (PS 121-122).

Lo involuntario en Proust es, como la experiencia de lo sublime en Kant, la raíz de un desbordamiento: la facultad no tiene más remedio que afrontar su propio límite y trascender su uso ordinario ante la violencia de un afuera con el que no guarda ninguna afinidad y al que no ha elegido hacer frente, sino que se le ha impuesto. Las masas informes de montañas en salvaje desorden o el mar sombrío y furioso se traducen, en el lenguaje de Proust, en *signos* que centellean y obligan a un sujeto en estado embrionario, a un sujeto larvario y no formado aún –a un *cogito* abortado que comprueba que de nada sirven sus herramientas habituales–, a inventar recursos que le permitan hacerse cargo de esas señales.

El empirismo y la locura trascendentales muestran especialmente su sincronía en la obra de Proust. Deleuze explica la locura del narrador de *En busca del tiempo perdido* del siguiente modo:

No tiene órganos, no ve nada, no comprende nada, no observa nada, no sabe nada; si se le muestra algo, lo mira, pero no ve nada [...]. No tiene órganos, percepciones ni sensaciones, no tiene nada. Es una especie de cuerpo desnudo, de gran cuerpo indiferenciado. Alguien que no ve nada, que nada siente, que nada comprende, ¿en qué puede consistir su actividad? Creo que alguien que se encuentre en este estado sólo puede responder a signos, a señales. En otras palabras, el narrador es una araña. Una araña no hace nada, no comprende nada, se le puede poner una mosca ante los ojos y no reacciona. Pero, en cuanto una esquinita de su tela empieza a vibrar, entonces se mueve con todo el cuerpo. No tiene percepciones ni sensaciones. Responde a señales, un punto es el todo. Así le sucede al narrador. También él teje una tela, que es su obra, a cuyas vibraciones responde al mismo tiempo que la teje. Araña-locura, narrador-locura que no comprende nada, que no quiere comprender nada, que no se interesa por nada más que por este pequeño signo, allí, al fondo (DRF 30-31).

El empirismo superior o trascendental es aquel en el que la sensibilidad nace en el encuentro con lo insensible de la pura intensidad –y que es la condición de todo lo sensible ulterior–; la imaginación germina en el choque con lo inimaginable, con el fantasma –verdadera condición de las imágenes–; la memoria se genera en la confrontación con el pasado puro, con lo inmemorial –requisito para que después se almacenen los recuerdos–. Pero además Deleuze hablará de una anarquía como condición de todo tipo de sociabilidad, de una *monstruosidad* previa a cualquier vida o de una *locura* precursora del sentido común. Y las facultades ya no se comunican a través de la forma de un objeto que se supone el mismo para todas, sino que cada una se ocupa en exclusiva del objeto que le concierne. Según el modelo de la relación entre la imaginación y la razón en lo sublime, su acuerdo se funda en una discordancia esencial, tan sólo se comunican la violencia que las hace nacer.

Desde luego, el *cogito* que invocaba Descartes como punto de partida de toda filosofía clara y distinta ha quedado maltrecho. La detección de una diferencia pura previa a todo modelo de identidad –y condición también de toda identidad posterior– hace que comenzar a funcionar ya no dependa de las facultades, que sólo son determinadas a arrancar en el choque violento con las fuerzas del mundo, con un afuera enemigo, con una alteridad absoluta. Sólo se comienza, pues, *en medio de* signos, *entre* señales cuya emergencia u ocultamiento no podemos controlar. El empirismo trascendental rebasa así el problema de las condiciones del conocimiento para establecerse en un espacio previo a la constitución del objeto y del sujeto, el espacio de una génesis intrínseca. Se opera, en resumen, una inversión que se concreta en el abandono de la oposición entre lo empírico y lo trascendental, en la medida en que lo empírico de la experiencia superior deviene él mismo sede de lo trascendental.

4.7. La literatura y la grieta

La experiencia extraordinaria que está a la base del empirismo superior es una experiencia en la que la grieta o impotencia de las facultades ejerce de garantía para que (1) no se calque lo trascendental de lo empírico –porque ya no hay empiria de la que calcar, porque la empiria ordinaria queda obsoleta en la experiencia del encuentro con el Afuera–, para que (2) no se imponga a la diferencia un conjunto de formas *a priori* que bloqueen el acceso al mundo nouménico y para que (3) la actividad del pensamiento se despliegue como una verdadera creación capaz de hacer frente a la paradoja y a lo inesperado. Esta experiencia trascendental encuentra su correlato práctico en la locura del escritor, en la angustia de la escritura y en la ficción literaria que de ellas resulta. «Se comprende por eso por qué el uso del material clínico o literario tiende a reemplazar las vivencias de primera mano de la fenomenología: es inherente a este tipo de experiencia el ser rara, cotidianamente no disponible, y el exigir una invención

semiótica apropiada»²⁸⁸. Cuando uno se pregunta qué clase de experiencia es aquella que fuerza a renunciar a las distribuciones conceptuales y a las certezas habituales, aquella que obliga a inventar nuevas categorías y a experimentar un mundo de ciencia ficción en el que el pensador aparece además como un detective protagonista de una novela policíaca, inmediatamente piensa en que la literatura, además de la locura, proporciona un ejemplo privilegiado. No en vano, una de las primeras monografías de Deleuze no está dedicada a un filósofo sino a un escritor, a Proust, y es en ese libro donde comienza a esbozar su teoría sobre la imagen del pensamiento. Tampoco es casual que entre los libros anteriores a *Diferencia y repetición* figure la *Presentación de Sacher-Masoch*, donde el fantasma, el fetiche, lo prohibido, lo que actúa como condición de (im)posibilidad del placer, es justamente el objeto y el agente de la experiencia desquiciada y, como en la experiencia de lo sublime, la fuente de toda creación ulterior.

La literatura –ficcional o demente–, por tanto, desempeña en el pensamiento de Deleuze un papel crucial, pero no tanto porque entrañe una materialización de los intereses especulativos de la filosofía y suministre con ello una prueba, si bien en otra disciplina, de que es posible satisfacer esos intereses, cuanto porque pone en juego una experiencia radical que ejerce *inmediatamente* de acicate sobre el pensamiento y la filosofía, porque ella misma encarna ese Afuera o universo de los noúmenos que no atiende a las regulaciones del sentido común y su imagen dogmática del pensamiento. La literatura asume una función crítica y clínica²⁸⁹, neutraliza los postulados de la representación oponiéndole paradojas que la cortocircuitan y a la vez involucran una creación. La filosofía, por su parte, enloquece y deviene ella misma literaria –recuérdese el prefacio de *Diferencia y repetición*, donde el libro de filosofía aparece a caballo entre la novela de ciencia-ficción y la novela policíaca, o el prólogo a *Lógica del sentido*, que presenta lo que sigue como «un intento de novela lógica y psicoanalítica» (LS 7)–, dramatiza, se compromete con la tarea de descubrir las condiciones que despejan el terreno para hacer posible una experiencia superior, ciencia-ficcional.

La alianza con la literatura y la adopción de un punto de vista clínico, por tanto, no se restringe al objetivo estratégico de modernizar la filosofía siguiendo la modernización ejemplar del arte. Antes bien, el objeto fantástico que se crea en la ficción es justamente lo que fuerza a pensar a la filosofía²⁹⁰, lo que insinúa otros mundos posibles aunque imposibles con el de la experiencia posible. Como expone José Luis Pardo, «sólo mediante el desvarío fantástico (que no mediante el método geométrico, la razón dialéctica o la dialéctica de la historia) *puede el pensamiento alcanzar el punto de génesis del concepto*, que también es su punto de fuga o de expresividad, la zona pre-conceptual y pre-discursiva de construcción del concepto en la intuición»²⁹¹; sólo acudiendo a esa extralimitación literaria de la experiencia cabe alcanzar *la perspectiva de la cosa en sí*. El noúmeno es delirado en el fantasma; lo virtual, por tanto, comparece como un universo fantástico²⁹². En consecuencia, en el

²⁸⁸ F. Zourabichvili, “Empirisme transcendantal”, en *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 35-36.

²⁸⁹ Vid. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, p. 11.

²⁹⁰ Esta misma idea es la que Lacan recoge cuando habla de la causa del deseo y que Bernard Baas sintetiza a propósito del inconsciente: «Este imposible-de-saber del que procede todo deseo, incluido y sobre todo el deseo de saber, he aquí lo que es el inconsciente. Es la verdad, no como el objeto que persigue la búsqueda filosófica, sino como aquello que la causa». B. Baas, *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Peeters, Vrin, 1998, p. 19.

²⁹¹ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, p. 106.

²⁹² «[...] una perspectiva de la cosa en sí que sólo puede aparecer como ya originariamente delirada en el fantasma, porque nunca fue ni será real, nunca fue ni será presente. Lo virtual es justamente la clase de

momento en que Deleuze se distancia de Kant siguiendo a Nietzsche y al propio Kant del fulgor de un instante —el Kant en el que las costuras de la grieta se dejan ver: en la ilusión trascendental que se sumerge en el corazón de la razón y en el abismo que separa la Idea de su realización (la Idea dialéctica), en el acuerdo discordante de lo sublime (la Idea estética), en la forma pura del tiempo, etc.—, en el momento en que busca sustituir el punto de vista del condicionamiento por el de la génesis, se ve forzado a descender genealógicamente hasta el fantasma del loco o la fantasía del escritor. «Esto no significa, por cierto, que el pensador se vuelva loco, significa que *el pensamiento* enloquezca, que la locura se convierta también en una capacidad o en una experiencia legítima del pensamiento, indispensable para que éste acceda a sus raíces, a aquello que le hace pensar, y deje de ser un simple accidente empírico y descalificatorio»²⁹³.

4.7.1. La vitrina de los monstruos

[Si] un coleccionista tiene expuestas en su vitrina piezas disecadas de la generación animal, no sólo las que tienen forma natural, sino también aquéllas que son monstruos, debe entonces ser cuidadoso y no dejarlas ver ni a todo el mundo ni con demasiada claridad. Pues, entre los curiosos, podría haber mujeres embarazadas sobre las que esto produciría un efecto funesto. Como entre mis lectores podrían estar algunos precisamente igual de embarazados en relación a la concepción ideal, lamentaría mucho que pudieran encontrar en estas páginas algún espectáculo chocante (I. Kant, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, AA II: 366).

Sueños de un visionario es el entrenamiento preliminar, irónico y mordaz, pero riguroso y sistemático a la vez, de la filosofía crítica de Kant entendida de entrada como ciencia de los límites. Si, en un momento determinado, se explicita la necesidad de poner coto al ejercicio natural y casi inercial de la razón, es precisamente porque la locura, el delirio y las especulaciones dogmáticas entrañan una actividad demasiado tentadora como para renunciar de primeras a su recurso. Y no es tanto que la razón, en la prosecución de sus intereses naturales, levante el vuelo hacia tierras indómitas completamente extrañas y ajenas al paisaje del conocimiento legítimo; más bien, el peligro que en el fondo desea conjurar Kant es el inquietante aire de familia entre la extravagancia delirante que se mueve a sus anchas en una «tierra sin límites» (AA II: 317) y sus primeras posturas filosóficas:

Tengo la desgracia además de que el testimonio con el que tropiezo, y que es tan sorprendentemente parecido a mis elucubraciones filosóficas, parezca tonto e inapropiado, así que tengo que suponer que el lector tendrá mis argumentos más por absurdos que por razonables, precisamente debido a su parentesco con afirmaciones de ese tipo. No obstante, digo sin rodeos en lo que concierne a semejantes cáusticas comparaciones que no estoy para bromas, y aclaro brevemente que o bien hay que suponer en los escritos de Schwedenberg [*sic*] más perspicacia y verdad que la que se deja ver en una primera ojeada, o que si concuerda con mi sistema es puramente casual, del mismo modo que a veces los poetas, al delirar, profetizan, según se cree, o al menos según afirman ellos mismos cuando aciertan de vez en cuando (AA II: 359).

Kant no está para bromas; lo que se está jugando es muy serio. Si en algo se parecen sus teorías a los desvaríos del peculiar sueco, más bien habrá que achacarlo a la

realidad que corresponde al fantasma, a la fantasía, una especie de sombra desquiciada o de precursor oscuro que acompaña a cada entidad empírica como su simulacro y su máscara, como su germen, su génesis y su embrión, el esquema dinámico que no se agota en la empiricidad de la cosa ni se anula en su actualización». *Idem*.

²⁹³ *Ibidem*, p. 114 nota.

casualidad. Los sueños del visionario Swedenborg²⁹⁴ son, pues, abordados a media luz – sin «demasiada claridad»– para no dar un pábulo descontrolado a las fantasías; la vitrina de los monstruos es cuidadosamente exhibida y encubierta en los momentos en que corresponde. En la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, las referencias al delirio extravagante desaparecen casi por completo –la figurita Swedenborg es retirada del aparador–, y la ciencia de los límites establece entonces su *Non plus ultra* en el ejercicio solista de la metafísica dogmática –presente ya en *Sueños de un visionario* como cómplice privilegiado del *Schwärmerei*–, que aplicaría los principios del entendimiento, destinados exclusivamente al ámbito de la experiencia posible, a objetos que por definición jamás podrán darse en la intuición –como, por otra parte, los espíritus de Swedenborg: inextensos, impenetrables, imperceptibles, invisibles–. Los mismos adjetivos que en *Sueños de un visionario* servían para descalificar las producciones quiméricas del exaltado, son esgrimidos ahora, en el prólogo a la primera edición, para describir exclusivamente las características de esa metafísica que se aventura más allá de las columnas de Hércules. Ciertamente, Kant retoma el tema de la locura en obras posteriores a los *Sueños*²⁹⁵, obras donde elabora incluso una compleja casuística de las enfermedades del alma, pero el loco ya no es su interlocutor polémico. Las fabulaciones del excéntrico ya no lo interpelan más que por un interés descriptivo desapasionado, son detalladas con distancia clínica, lejos de la confrontación que temía confundirse con ellas. La prudencia exige que esa filiación del pensamiento con la locura²⁹⁶, por mucho que siga estando ahí, no sea aireada con ligereza, no vaya a ser que fertilice el embarazo de los filósofos dogmáticos. Además, Kant irá estableciendo, con la escrupulosidad que proporciona la perspectiva crítica, unas fronteras bien demarcadas y un programa detallado acerca de qué pueda o no el entendimiento en su afán por conocer, elementos que le proporcionarán una seguridad con la que blindarse contra los monstruos.

Deleuze también tiene una colección personal expuesta en la vitrina, y entre las piezas más preciadas se encuentra un plato roto. Cabría decir que la filosofía de Deleuze comienza explícitamente por la locura, no en calidad de hecho circunstancial, empírico o histórico, sino reivindicada como la propia estructura trascendental del pensamiento. Lejos, pues, de querer conjurar el riesgo de monstruosidad, se sumerge en él para extraer de allí las condiciones de todo pensamiento.

Los monstruos de Deleuze son, no obstante, eminentemente literarios: los personajes y el narrador de *En busca del tiempo perdido*, Raymond Roussel, el hombre subterráneo de Dostoievski, Artaud, la bestia humana de Zola, F. Scott Fitzgerald, Bartleby el escribiente, el agotado de Beckett, etc. Pero es precisamente Kant, como hemos venido mostrando, quien lo pone en la pista de esta teratología.

²⁹⁴ Monique David-Ménard señala, en su libro *La folie dans la raison pure* (Paris, Vrin, 1990), que los lapsus de Kant al escribir el nombre de Swedenborg no son sino fruto de la excitación nerviosa con la que Kant habría redactado el delicado asunto de su demarcación.

²⁹⁵ Principalmente, la *Antropología en respecto pragmático*, las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Vid. para el asunto de la relación de Kant con la locura M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

²⁹⁶ Esta filiación es explícitamente reconocida en los *Sueños*: «Entendimiento y locura tienen unas fronteras tan difusamente trazadas, que con dificultad se recorre un territorio amplio en uno de ellos sin hacer de vez en cuando un pequeño recorrido en el otro» (AA II: 356).

4.7.1.1. *El plato roto o el fin del hombre: sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento*

La locura va ligada, en el pensamiento de Deleuze, a un irresistible vaciamiento del sujeto que culmina con la elisión del hombre. En consecuencia, si ha sido Kant quien ha inspirado la idea de una enajenación trascendental, sería la inscripción del discurso de Deleuze en unas coordenadas kantianas lo que, de un modo peculiar y paradójico, lo habría conducido a una perspectiva anti-anropológica.

En dos reseñas de la misma época sobre dos libros de Foucault, Deleuze aborda de manera conjunta la cuestión de la muerte, el vacío y la locura²⁹⁷. Una nueva forma de pensar lo trascendental se destila de la famosa cita de Foucault a la que ya aludimos: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar»²⁹⁸. El vacío que deja el hombre diluye la frontera entre lo pensable y lo impensable, entre lo que se puede y lo que no se puede; o, más exactamente, traslada ese límite al interior del sujeto, que queda irremediabilmente desgarrado, y hace que el anterior «afuera de lo impensable» pase al corazón del propio pensamiento, atravesado ahora por ese agujero:

En efecto, la analítica de la finitud no nos invita a hacer ciencia del hombre sino a edificar una nueva *imagen del pensamiento*: un pensamiento que ya no se contrapone al afuera de lo impensable o a lo impensado sino que lo aloja en sí, que mantiene una *relación esencial* con ello (el deseo es «lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento»); un pensamiento que estaría por sí mismo en relación con lo oscuro, y que estaría plenamente atravesado por una especie de *fisura* [*fêlure*] sin la cual no puede ejercerse. *La fisura no puede llenarse, porque es el más alto objeto del pensamiento: el hombre no la llena ni la sutura, sino que ella es, al contrario, el fin del hombre o el punto originario del pensamiento. Cogito para un yo disuelto...* (ID 128; la cursiva es nuestra).

El lenguaje intencionadamente ambiguo de este fragmento no busca sino hacer estallar desde dentro los presupuestos del discurso clásico acerca de la esencia del pensamiento y los fines del ser humano. La esencia se resuelve en una des-esencialización fundamental –en una relación esencial con el vacío–, y la formulación equívoca de «el fin del hombre» retuerce la finalidad hasta que, precisamente por tener como objetivo la fisura (*fêlure*), la grieta, el agujero o el vacío, la aboca perentoriamente a la desaparición («*The End*»).

El punto de partida, pues, es vacío, el vacío del hombre, como condición de posibilidad y punto originario del pensamiento. Si ese vacío permite pensar, es porque lo que estaba lleno –de supuestos antropológicos– bloqueaba el pensamiento, o no permitía pensar más que lo que ya postulaba de antemano. La fisura que constituye el fin del hombre, que se erige como la «nueva imagen del pensamiento» que va a permitir a la filosofía modernizarse y ponerse a la altura evolutiva de la ciencia o el arte, es encontrada por Deleuze, entre otros lugares, en el autobiográfico relato breve de Fitzgerald titulado *The Crack-Up* –descrito por su propio autor como la historia de un

²⁹⁷ “Raymond Roussel o el horror al vacío” y “El hombre: una existencia dudosa”, reseñas respectivamente de *Raymond Roussel* y de *Las palabras y las cosas*, ambas recogidas en ID. «[P]arece que el vacío interior de las cosas y las palabras fuera signo de muerte, y lo que lo colma, presencia de la locura». ID, p. 104.

²⁹⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 353. Citado en “El hombre: una existencia dudosa”, y en “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”.

plato roto²⁹⁹—, que analiza en “Porcelana y volcán”, la vigésimo segunda serie de *Lógica del sentido*.

Se trata de un ensayo en tres partes que Fitzgerald publicó en 1936 en la revista *Esquire*, y que comienza con la famosa afirmación «Of course all life is a process of breaking down»³⁰⁰. El hundimiento que relata allí no tiene que ver tanto con los llamados “golpes de la vida”, que vienen de fuera, cuanto con un golpe procedente del interior, una embestida que no se deja percibir hasta que es demasiado tarde. En un momento determinado de su vida, Fitzgerald sintió súbitamente la fuerte necesidad de estar solo, de alejarse de todas las personas con las que se identificaba y que copaban sus ideas y su destino³⁰¹. Pasó a ocupar su tiempo elaborando listas mientras «trataba resueltamente de no pensar». «...Y entonces, de repente, por sorpresa, me encontré mejor. ...Y me rompí [*cracked*] como un viejo plato tan pronto como oí las noticias. Ese es el auténtico final de este relato». «Comprendí que durante largo tiempo no me habían gustado personas ni cosas, sino que sólo seguía la vieja y desvencijada pretensión de que me gustaran». «Todo más bien inhumano y desnutrido, ¿verdad? Pues bien: eso, chicos, es el verdadero signo del agrietamiento [*cracking-up, fêlure*]

Conversando con una mujer acerca de su estado, ésta le sugirió: «Escucha. Supón que esto no fuera una grieta [*crack*] en ti. Supón que fuera una grieta en el Gran Cañón». Pero Fitzgerald sabía que la grieta estaba en él y que, en cualquier caso, el asunto no se jugaba en dirimir la diferencia entre el interior y el exterior, sino en constatar que la grieta es un acontecimiento de otro orden, un acontecimiento fronterizo, ideal, virtual, insensible para la experiencia ordinaria (*LS* 181). La segunda parte de la narración prosigue con la idea del plato roto: «En un artículo previo este escritor relató su comprensión de que lo que tenía ante él no era el plato que había ordenado para sus cuarenta. De hecho —en tanto que él y el plato eran uno—, se describió a sí mismo como un plato roto [*cracked*], el tipo de plato que uno se pregunta si merece la pena seguir guardando [...]. A veces, no obstante, el plato roto tiene que conservarse en la despensa, tiene que mantenerse en servicio como una necesidad doméstica. No podrá ya calentarse en el horno ni mezclarse con los otros platos en el fregadero; no se sacará cuando haya visitas, pero servirá para tener galletas tarde en la noche o para guardar sobras en el refrigerador»³⁰².

Esta quiebra acarrea irreversiblemente «la desintegración de la propia personalidad» como consecuencia de un rebasamiento de los límites —«an overextension of the flank»— y, en última instancia, un siniestro vaciamiento: «el sentimiento de que estaba de pie a la hora del crepúsculo en un llano desértico, con un rifle vacío en mis manos y sin blanco alguno. Sin ningún problema establecido —simplemente un silencio con sólo el sonido de mi propia respiración». El silencio barrió con todas las convicciones y valores, bajo la forma de algo que no cabía «aceptar o combatir, algo que tendía a hacer mis esfuerzos obsoletos, como las tiendas en cadena han lisiado al pequeño comerciante, una fuerza exterior, invencible».

²⁹⁹ «a cracked plate's [...] history». Ver la publicación de la revista *Esquire*, donde apareció por primera vez el relato: <http://www.esquire.com/features/the-crack-up>.

³⁰⁰ «Por supuesto, toda vida es un proceso de demolición».

³⁰¹ «Pero tuve un fuerte impulso súbito [*a strong sudden instinct*] de que debía estar solo. No quería ver a nadie en absoluto. Había visto demasiada gente durante toda mi vida —yo era medianamente sociable—, pero tenía una tendencia más que mediana a identificarme a mí mismo, mis ideas, mi destino, con todos aquellos con quienes entraba en contacto».

³⁰² El plato roto, como los monstruos de Kant, se guarda cuidadosamente cuando vienen visitas, pero... ¿no es una ironía que Fitzgerald redacte el protocolo de la porcelana resquebrajada y mal pegada para después divulgarla en una publicación de gran tirada? ¿No ha habido ya una torsión fundamental entre los engendros de Kant y la grieta de Fitzgerald que permite justamente *desvelar el secreto*?

Y precisamente en medio de ese vacío, en el reconocimiento fatal de la instalación permanente de una grieta en el seno de la propia subjetividad maltrecha, es cuando Fitzgerald pudo comenzar a pensar, no ya a expensas de los demás o de lo que se supone que debe pensar, no ya a partir de un núcleo duro de convicciones y valores, sino *gracias a* la demolición y a su efecto liberador:

Bueno, cuando hube alcanzado este periodo de silencio, me vi forzado a tomar una medida que nadie adopta nunca voluntariamente: fui impelido a pensar. ¡Dios, era difícil! [...]. En la primera parada exhausta, me pregunté si había pensado alguna vez. Después de un largo tiempo llegué a estas conclusiones, tal como las escribo aquí:

(1) Que había pensado muy poco, salvo en los problemas de mi oficio. Durante veinte años un hombre ha sido mi conciencia intelectual: ese fue Edmund Wilson.

(2) Que otro hombre representó mi sentido de la “buena vida”, aunque le vi una vez en una década, y desde entonces podrían haberle colgado. Él está en el negocio de la piel en el Noroeste y no querría que su nombre figurase aquí. Pero en las situaciones difíciles he tratado de pensar qué habría pensado él, cómo habría actuado él.

(3) Que un tercer contemporáneo había sido la conciencia artística para mí [...].

(4) Que un cuarto hombre había venido a dictar mis relaciones con otras personas cuando estas relaciones eran exitosas: cómo hacer, qué decir [...].

(5) Que mi conciencia política apenas había existido durante diez años, salvo como un elemento de ironía en mis historias [...].

De modo que ya no había “Yo” –ninguna base sobre la que pudiera organizar mi amor propio– [...]. Era extraño no tener un yo, ser como un niño pequeño al que han dejado solo en una gran casa, que sabía que ahora podría hacer todo lo que quisiera, pero que descubría que no había nada que quisiera hacer...

Lo que fuerza a pensar a Fitzgerald es, precisamente, la grieta: «De modo que la cuestión se convirtió en averiguar por qué y dónde había cambiado, dónde estaba la fuga [*leak*] a través de la cual, desconocido para mí mismo, mi entusiasmo y mi vitalidad se habían estado escapando continua y prematuramente». La asunción final de la grieta se revelaba así en el pensamiento del narrador: «Debía continuar siendo un escritor porque ese era mi único modo de vida, pero abandonaría todo intento de ser una persona [...]. La decisión hizo que me sintiera más bien exuberante, como cualquier cosa que es a la vez real y nueva»³⁰³.

El tercer y último apéndice de *Lógica del sentido* se titula precisamente “Zola y la grieta”, y encuentra en los personajes de *La bestia humana* –en especial, en Jacques Lantier– otro ejemplar remarcable para la galería de los monstruos, otra pieza resquebrajada de la vajilla:

La familia no estaba del todo bien, muchos tenían una grieta [*fêlure*]. Él, a ciertas horas, sentía claramente esta grieta hereditaria; no es que fuese de salud precaria, pues la aprehensión y la vergüenza de sus crisis apenas lo habían adelgazado en otras ocasiones; pero en el interior de su ser aparecían súbitas pérdidas de equilibrio, como fracturas, agujeros por los cuales su yo se le escapaba en medio de una especie de gran humareda que lo deformaba todo³⁰⁴.

De nuevo, en este ejemplo Deleuze encuentra que la grieta hereditaria, que por definición no puede transmitir nada salvo a sí misma, salvo la hendidura del pensamiento en la que se agota, no atraviesa al pensamiento «sino para ser también la

³⁰³ «No soportaré más ser un hombre, ya no lo intentaré», exclama Jacques Moran casi al final de *Molloy*, de Samuel Beckett.

³⁰⁴ Citado en *LS*, p. 373.

posibilidad del pensamiento, eso a partir de lo cual el pensamiento se desarrolla y recupera. [La grieta] es el obstáculo del pensamiento, pero también la residencia y la potencia del pensamiento, el lugar y el agente» (LS 386). El pensamiento, en consecuencia, parte de un vacío estructural, de una impotencia fundamental, de un agotamiento esencial; y pensar ese vacío, esa impotencia, ese agotamiento, es precisamente su primera tarea.

Así, pues, la filiación entre el pensamiento y la locura, entendida como el estado que sobreviene al sujeto como consecuencia del descubrimiento de la grieta, fisura o vacío constitutivo —el descubrimiento del tiempo enloquecido de Kant, el descubrimiento del desacuerdo de las facultades en lo sublime, el descubrimiento de la naturaleza problemática de toda ontología—, no es algo que haya que esconder más por temor a que sea malinterpretado; antes bien, Deleuze inicia una investigación acerca de los límites e intercambios entre estas dos esferas que culmina con la formulación de su proyecto del *empirismo trascendental* y del *campo trascendental sin sujeto*.

4.7.1.2. Artaud y Rivière, Kant y Descartes

Artaud [...] sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y de preguntas, no son un estado de hecho, sino una *estructura de derecho del pensamiento* (DR 192).

Deleuze selecciona de su vitrina otro personaje ejemplar a este respecto: Artaud, representante del *cogito* para un yo disuelto que ha quedado después de la cirugía kantiana, y que, dando un paso más allá de Kant, ya no se resuelve ni en particularidades empíricas ni en un universal abstracto (DR 3-4).

El linaje vincula, de esta manera, a Kant primero con Rimbaud y después con Artaud. La correspondencia entre el editor Jacques Rivière y Antonin Artaud es esgrimida por Deleuze (DR 191-192) como ilustración del debate entre la postura cartesiana y la postura kantiana, entre la idea del límite como limitación exterior, del error como algo fácilmente corregible con ayuda de un método, y la fatal intuición de un límite inherente, que atraviesa y no simplemente delimita, a un pensamiento impotente. El impoder de Artaud a la hora de escribir y pensar es una imposibilidad estructural, y no un “hacerse el idiota” estratégico como en el caso de la duda cartesiana. Cuando años más tarde Deleuze hable de nuevo de Artaud en su *Abecedario*, recogerá su declaración «escribo para los analfabetos, escribo para los idiotas» interpretando ese “para” como “en el lugar de”, “en la condición de”. Artaud presenta, en una carta del 5 de junio de 1923, así la cuestión:

Sufro una espantosa enfermedad del espíritu. Mi pensamiento me abandona, en todos los niveles. Desde el hecho simple del pensamiento hasta el hecho exterior de su materialización en las palabras. Palabras, formas de frases, direcciones interiores del pensamiento, reacciones simples del espíritu, estoy en la búsqueda constante de mi ser intelectual [...]. Estoy por debajo de mí mismo, lo sé, lo sufro [...]. Quisiera que usted comprendiese que no se trata de ese más o menos de existencia que afecta a lo que se conviene en llamar la inspiración, sino de una ausencia total, de una verdadera pérdida [...]. Es el problema de mi pensamiento lo que está en juego³⁰⁵.

Con respecto a los poemas que Rivière recibe de él y que rechaza publicar en *La Nouvelle Revue Française*, Artaud afirma que «proceden de la incertidumbre profunda de mi pensamiento. Muy afortunado cuando esta incertidumbre no es reemplazada por

³⁰⁵ A. Artaud, *Correspondance avec Jacques Rivière*, en *Œuvres Complètes*, Tome I*, Paris, Gallimard/NRF, 1976, pp. 24-25.

la inexistencia absoluta de la que sufro a veces»³⁰⁶. Rivière, por su parte, se calza el traje cartesiano para recomendar al poeta la adopción de buenos hábitos literarios, erigiéndose además en el juez que estima cuál es el problema que aqueja al atormentado Artaud. En una carta del 25 de junio de 1923, responde lo siguiente:

Querido Señor, / He leído con atención lo que usted ha tenido a bien *someter a mi juicio*, y es con toda sinceridad que creo poder tranquilizarle con respecto a las inquietudes que revelaba su carta y que me han conmovido tanto al elegirme como su confidente. Hay en sus poemas, ya se lo he dicho la primera vez, *torpezas* y sobre todo rarezas desconcertantes. Pero éstas me parecen corresponder a una cierta investigación por su parte más que a una falta de dominio sobre sus pensamientos. / Evidentemente (es lo que me impide por el momento publicar en *La Nouvelle Revue Française* ninguno de sus poemas), usted no alcanza en general una unidad suficiente de impresión. Pero tengo la costumbre de leer los manuscritos para entrever que esta concentración de sus medios hacia un objeto poético simple no le est  del todo vedada por su temperamento, y que *con un poco de paciencia, incluso si no es más que por la simple eliminación de las imágenes o de los rasgos divergentes, usted llegar  a escribir poemas perfectamente coherentes y armoniosos*³⁰⁷.

Artaud responde el 29 de enero de 1924 lo siguiente, haciendo hincapié en que no se las está viendo con un estado provisorio y contingente llamado a desaparecer en la adquisición del método –aunque coquetea irónicamente con la idea de ser un caso clínico–, sino con una situación estructural:

Me halagaba proporcionarle un caso, un caso mental característico y curioso [...] de toda deformación mental, de todos los obstáculos destructores del pensamiento; pensaba también atraer su atención sobre *el valor real, el valor inicial de mi pensamiento* y de las producciones de mi pensamiento./ Esa dispersión de mis poemas, esos vicios de forma, esa flexión constante de mi pensamiento, *hay que atribuirlos no a una falta de ejercicio*, de posesión del instrumento que manejaba, de desarrollo intelectual, *sino a un hundimiento central del alma, a una especie de erosión, esencial y fugaz a la vez, del pensamiento* [...]./ Hay por tanto un algo que destruye mi pensamiento; un algo que no me impide ser lo que podría ser, pero que me deja, si puedo decirlo así, en suspenso. Un algo furtivo que me secuestra las palabras que había encontrado, que disminuye mi tensión mental, que destruye poco a poco en su substancia la masa de mi pensamiento, que me secuestra incluso la memoria [...]./ Admita, se lo ruego, la realidad de estos fenómenos, admita su furtividad, su repetic n eterna³⁰⁸.

Rivière insiste (25 de marzo de 1924): «Me parece que “erosión” mental, que esos hurtos interiores, que esta “destrucción” del pensamiento “en su substancia” que afligen el suyo no tienen otra causa que la demasiado grande libertad que usted les deja. Es el absoluto lo que lo estropea. Para tensarse, el espíritu necesita un límite [*borne*]»³⁰⁹. Propone, además, a Artaud que publiquen el intercambio de cartas, a lo que en principio el poeta se resiste (25 de mayo de 1924):

 Por qué mentir, por qué buscar poner en el plano literario algo que es el grito mismo de la vida, por qué dar apariencia de ficción a lo que est  hecho de la substancia inextirpable del alma, que es como la queja de la realidad? [...]./ Es preciso que el lector crea en una verdadera enfermedad y no en un fenómeno de época, en una enfermedad que toca a la esencia del ser y a sus posibilidades centrales de expresión, y que se aplica a toda una vida./ Una enfermedad que afecta al alma en su realidad más profunda, y que infesta sus manifestaciones. El veneno del ser. Una verdadera parálisis. Una enfermedad que le secuestra la palabra, el recuerdo, que le desarraiga el pensamiento³¹⁰.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 24.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 26 (la cursiva es nuestra).

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 28-29 (la cursiva es nuestra).

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 35.

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 40-41.

Este desarraigo, esta des-esencialización del pensamiento que lo vacía por dentro, se resume en el lamento de Artaud: «No llego a pensar»³¹¹. La grieta que lo atraviesa es, frente a las recomendaciones de Rivière, la estructura misma del pensamiento, no sólo su impotencia fundamental, sino el “impoder” del que podrá surgir, en todo caso, cualquier potencia. Pensar como actividad es, pues, siempre potencia segunda, nunca origen o aptitud innata, y es el ejercicio de un sujeto larvario, embrionario, o de un cogito abortado (DR 146).

4.8. Del Yo fisurado a la Fisura. Hacia la Lógica del sentido

La insistencia en el carácter impersonal y pre-individual de la esfera de lo trascendental propiciará la emancipación paulatina de la grieta con respecto al sujeto. El itinerario de Deleuze partía de un *cogito* compacto que se desgarraba en dos mitades irreconciliables con la intervención de Kant; dando un paso más, el sujeto quedará definitivamente postergado. El «Yo pienso» (*Je*) que ejecutaba la síntesis *a priori* y el yo empírico, psicológico y pasivo (*moi*) que resultaba de la tentativa de determinar la propia existencia se van a transformar, sobre todo a partir de *Lógica del sentido* – aunque ya quedan sentadas las bases para esta transformación en *Diferencia y repetición*–, en la singularidad preindividual y en la individualidad impersonal respectivamente.

En 1969, la noción de grieta se autonomiza del Yo y de la problematización del «Yo pienso». La concepción del tiempo se matiza con la exploración simultánea de dos dominios al hilo de las teorías estoicas: el ámbito de la lógica y el ámbito de la física, el terreno de las proposiciones y el territorio de los cuerpos. La cuestión que ocupa entonces a Deleuze no es ya el problema particular de la constitución de la subjetividad, sino el de la constitución, distinción y comunicación de la lógica y la física en general. En este contexto, ya no basta con referir la grieta al Yo; ahora se identifica con la frontera, con el acontecimiento que se expresa en las proposiciones y se efectúa o actualiza en las acciones y pasiones de los cuerpos. Lo impersonal que ya despuntaba en el segundo aspecto de la muerte³¹² se estipula en este nuevo giro como el acontecimiento por excelencia: «la muerte y su herida no son un acontecimiento entre otros. Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble» (LS 178).

En la Vigésimosegunda serie, “Porcelana y volcán”, al hilo del relato de Fitzgerald, Deleuze matiza la condición de la grieta: «La grieta no es ni interior ni exterior, está en la frontera, insensible, incorporeal, ideal. Además tiene con lo que llega del exterior y del interior relaciones complejas de interferencia y de cruzamiento» (LS 181). La grieta es metafísica e incorporeal, sigue siendo a la vez obstáculo y potencia, agotamiento y fuente del pensamiento, pero cuando se efectúa en el cuerpo puede producir efectos devastadores. El arte consiste en permanecer en la superficie sin acercarse mucho a la orilla (LS 184):

La cuestión de saber si se puede evitar que la grieta se encarne, se efectúe en el cuerpo bajo esta u otra forma, no está sometida evidentemente a reglas generales. La grieta se queda sólo en palabra en tanto que el cuerpo no está allí comprometido [...]. Si se pregunta por qué la salud no bastaría, por qué la grieta es deseable, quizás sea porque no se ha pensado jamás sino por ella y sobre sus bordes [...]. No se aprehende la verdad eterna del acontecimiento más que si el acontecimiento se inscribe también en la carne; pero cada vez debemos doblar esta efectuación dolorosa con una contra-efectuación que la limite, la interprete,

³¹¹ «Je n'arrive pas à penser». Carta de Artaud al Dr. Allendy fechada el 30 de noviembre de 1927. A. Artaud, *Œuvres Complètes. Tome I***, Paris, Gallimard/NRF, 1976, p. 146.

³¹² «Siempre hay un “se muere” más profundo que el “yo muero”». DR p. 149.

la transfigure. Hay que acompañarse a sí mismo, primero para sobrevivir, pero también incluso cuando se muere (LS 188).

Deleuze se enfrenta en este pasaje al riesgo de deducir demasiado rápido a partir de la condición trascendental de la grieta –y la locura y la muerte– la necesidad de volverse uno loco o alcohólico para poder llegar a pensar algo. Aquí también hay ciencia de los límites, y es que no hace falta emborracharse para hablar de la embriaguez³¹³. En verdad, hay una frontera difusa entre la enfermedad empírica y la locura trascendental –o, cuando menos, un parentesco que hace de la enfermedad empírica el resultado de una cierta extensión de la enfermedad trascendental (de su actualización, encarnación o efectuación)–, y a la confusión de la una con la otra ha contribuido la imagen del pensamiento con su intento sistemático de subsumir la segunda bajo la primera, de negarle la condición de trascendental. En palabras de José Luis Pardo: «de lo que hay que desprenderse, pues, es únicamente de la idea de que la locura es un fenómeno puramente psíquico o psicológico sin relevancia ontológica o filosófica, sin contenido epistemológico y sin valor trascendental»³¹⁴; de lo que se trata, por tanto, es de descubrir una locura trascendental del pensamiento, un enloquecimiento trascendental, que no tiene por qué derivar en una perturbación mental. La locura trascendental, en definitiva, no es la locura empírica, sino una experiencia legítima del pensamiento.

5. *El campo trascendental sin sujeto*

En la *Lógica del sentido*, conforme a su iniciativa de purificar la esfera de lo trascendental, Deleuze toma más distancia con respecto a las operaciones de la conciencia psicológica y, en general, con respecto a la perspectiva antropológica que pudiera quedar residualmente en la doctrina de las facultades. El tratamiento de las cuatro dimensiones de la proposición –expresión, designación, significación y manifestación– deja bien claro que el polo subjetivo, registrado en la manifestación, no es el albacea de las condiciones de la experiencia real. Por el contrario, el sujeto mismo, tanto el «Yo pienso» (*Je*) como el yo empírico (*moi*), se fragua en el campo trascendental. La doctrina de las facultades desaparece con el propósito de que aparezca

³¹³ Cuando en 1988 grabe la entrevista para el *Abecedario*, defenderá, en la B de Bebida, la idea de que el propio alcoholismo tiene que ver ya con una cierta gestión del límite, con un llegar “más allá” al lugar más allá del cual se encuentra el derrumbamiento: «cuando uno bebe, a lo que quiere llegar es al último vaso. Beber es, literalmente, hacer todo lo posible por acceder al último vaso [...]. ¿Es el límite? Es complicado. Pues déjame decirte, en otros términos, que un alcohólico es alguien que no cesa de dejar de beber, quiero decir, no cesa de llegar al último vaso». Así, el primer vaso y todos los sucesivos, continúa Deleuze, repiten el último –como la fórmula de Péguy establecía que no es el último nenúfar el que repite el primero–. El último vaso es la evaluación de lo que puede soportar quien bebe sin llegar a desplomarse, es decir, con la promesa de un mañana en el que pueda empezar a beber de nuevo. En ese sentido, el “más allá” se alcanza no para acabar con todo sino para preservar la posibilidad de volver a llegar ahí; si se excede ese límite, el alcohólico debe ir al hospital, o cambiar de hábito. En la medida en que el “más allá” es un territorio fronterizo más allá del cual está la perdición, Deleuze rectifica y precisa que el último vaso es en realidad el penúltimo –el último sería la perdición–. Hay, por tanto, en esta gestión del límite, en el alcoholismo que ya se ha efectuado o encarnado, una cierta contra-efectuación, una cierta prudencia que toma distancias para que el impoder no se quede anegado en su impotencia y pueda haber un mañana. Así, Deleuze relata que el alcohol o las drogas pudieron ciertamente ayudar a escribir a Fitzgerald, Lowry o incluso a él mismo, pero en el momento en que eso que se concibe como una ayuda para afrontar algo que de otro modo sería insoportable –el mundo de las cantidades intensivas o lo que en ese momento llamará la vida– se convierte en todo lo contrario, es decir, en un obstáculo, hay que cambiar de agenciamiento o de hábito.

³¹⁴ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 107.

con más claridad el hecho de que las condiciones remiten a una génesis pre-personal y pre-individual. Ciertamente, el problema se desplaza del orden del pensamiento al de una ontología en general, y si bien este deslizamiento contribuye a evitar las interpretaciones psicologistas, cabe entenderlo también como una progresión más que como una renuncia. Para poder hablar de un campo trascendental impersonal, que ya no reenvía a un objeto ni pertenece a un sujeto –un campo que ya no es ni personal ni subjetivo (manifestación), que ya no contiene siquiera la forma individual de un objeto cualquiera (designación) ni un inventario de conceptos generales *a priori* (significación), sino que es el lugar de la producción de estas tres dimensiones–, ha sido necesario previamente realizar un ejercicio de purificación del pensamiento que lo libere de la imagen dogmática.

5.1. De la profundidad a la superficie

Sin embargo, de *Diferencia y repetición* a *Lógica del sentido* hay un notable desplazamiento de la esfera de lo trascendental desde las profundidades del abismo a la superficie de las cosas –o, cuando menos, si bien no se niega el carácter trascendental del abismo, e incluso se lo aborda en alguna de las series, sí sufre una postergación en beneficio de las superficies–. El énfasis sobre la superficie sin profundidad contribuye a disipar las interpretaciones que hacen de lo trascendental un principio *escondido* en el trasfondo que habría que desvelar, prepara el terreno para comprender que el sentido es un asunto de producción o creación a la vez que neutraliza las concepciones que hacen de él una reserva, un dato preexistente o una significación establecida de antemano. Las superficies, por tanto, desafían la operación hermenéutica que aspira a reconducir hacia lo visible un pretendido invisible oculto. Deleuze renuncia así al precipicio entre lo visible y lo invisible en favor de una llanura de singularidades agenciadas en multiplicidades que no tiene nada que encubrir ni ningún principio recóndito³¹⁵.

No obstante, este desvío de *Lógica del sentido* –de la profundidad a la superficie– no responde únicamente a la inquietud teórica de borrar todo remanente de esencialismo, sino también a la preocupación práctica que anunciábamos al final del epígrafe anterior, a saber: cómo establecer una cierta regla de *prudencia* que nos permita evitar la encarnación de la grieta, la actualización de las profundidades. Ciertamente, como sostiene José Luis Pardo, *Lógica del sentido* es una suerte de tregua durante la cual «consigue establecerse una superficie, aunque sea frágil y precaria, que exorciza las amenazas de la paranoia y la esquizofrenia de las profundidades»³¹⁶. Ahora bien, por mucho que haya un cierto retroceso ante la horrorosa (no)-imagen del sin-fondo o el abismo de la locura que abría *Diferencia y repetición*, no se trata sino de un aplazamiento, perfectamente consciente de que está postergando algo con lo que tarde o temprano se tendrá que volver a confrontar –como sucederá en *Anti-Edipo*–. La medida de ello la da la concepción de la superficie como tremendamente frágil, amenazada por el monstruo de la locura, del sinsentido informe y sin fondo (LS 101) –además de que también en la superficie habrá un «devenir-loco» (LS 17)–.

La decimotercera serie, “Del esquizofrénico y de la niña”, cerca el espacio de lo que las superficies pretenden conjurar: «Por debajo del sentido, lejos de la superficie. Sub-sentido, insentido, *Untersinn*, que debe ser distinguido del sinsentido de superficie» (LS 111). No es que haya algo escondido, sino que por debajo de ese sentido ruge la *nada* de la grieta, una grieta que pone en peligro a la superficie y que a la vez pone de

³¹⁵ Se trata de una estrategia análoga a la que adoptó Lacan para combatir las doctrinas del inconsciente de las profundidades –recuérdese que identificó el inconsciente con la carta robada que circula–.

³¹⁶ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 185.

manifiesto que ésta no es más que una organización secundaria. Artaud y Carroll son los personajes conceptuales de estos dos niveles, del orden primario de la esquizofrenia o el infra-sentido y la organización secundaria de las series de superficie. Todo el trabajo de Deleuze acerca de la grieta, la forma pura y vacía del tiempo, el instinto de muerte y la locura sigue, por tanto, presente, sigue reparando en que bajo la superficie de las condiciones trascendentales estructurales, intensivas o virtuales se halla un principio trascendental más profundo. Y en un momento dado, cuando Deleuze afirma que no daría «una página de Artaud por todo Carroll» (LS 114), está recordando, siquiera anecdóticamente, que el rodeo por las series y las superficies de la estructura tiene una cita ineludible con el grado cero, la grieta o la locura. Quizás ese paseo por las superficies sea sólo, una vez más, una propedéutica, una manera de armarse bien para asomarse después al abismo y no ser devorado por él.

“De las tres imágenes de filósofos”, la serie decimoctava, contrapone la imagen del filósofo de las alturas, propia de un platonismo que insta a salir de las cavernas y alzarse hacia el principio inteligible, a otra imagen volcada en las profundidades, en un sin-fondo que acaba con toda orientación o geografía *a priori* del pensamiento. «El filósofo presocrático no sale de la caverna, estima por el contrario que no se está lo suficientemente comprometido con ella, engullido en ella» (LS 153); se aventura en el laberinto sin hilo, instala «el pensamiento en las cavernas, la vida en la profundidad» (*idem*). Sin embargo, esta imagen que Nietzsche reivindica como la verdadera orientación del pensamiento no es sino «una filosofía del futuro» (*idem*), una filosofía que todavía no es y que no debe ser hasta que no se hayan tomado las medidas oportunas, hasta que no se hayan conjurado los peligros y adoptado una regla de prudencia. Ciertamente, ambas imágenes tienen sus riesgos, pero si bien la primera, la imagen del filósofo de las alturas, no por reivindicar la ascesis y la purificación escapa a una particular patología mental –«el idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su tren de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma» (LS 152)–, su neurosis no es la psicosis –la esquizofrenia– en la que sumiría una apología desbocada de las profundidades. Al ser consciente de esta amenaza, el propio Nietzsche indica el camino a Deleuze: «Nietzsche no hizo este redescubrimiento de la profundidad sino conquistando las superficies. Pero él no permanece en la superficie; ésta le parece más bien aquello que debe ser juzgado desde el punto de vista renovado del ojo de las profundidades» (LS 154). Y este camino delinea una tercera imagen que se asienta en un espacio intersticial, se orienta de manera lateral –ya no hacia arriba o abajo sino hacia el Este del acontecimiento (LS 155)– y se condensa en la sentencia de Nietzsche: «¡cuán profundos eran estos griegos a fuerza de ser superficiales!» (LS 154). Los estoicos, megáricos y cínicos despliegan todo un arsenal de provocaciones e irreverencias, pero no dejan de ser sobrios y castos en grado sumo (LS 155). «Es una reorientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: *no hay ya ni profundidad ni altura*» (*idem*). Invaden las superficies y las declaran autónomas; hacen que las Ideas platónicas desciendan y que las profundidades presocráticas remonten, y convierten a ambas en acontecimientos. Para evitar caer en «una profundidad negra donde todo está permitido» (LS 156) buscan un antídoto o contra-prueba (LS 157), un personaje conceptual que les permita moverse en los intersticios: Hércules entre el abismo infernal, la altura celeste y la superficie de la tierra. «Ya no Dionisos en el fondo ni Apolo en lo alto, sino el Hércules de las superficies, en su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía» (LS 157).

Ahora bien, pese a que en la mayor parte de la *Lógica del sentido* Deleuze es un estoico, en ciertos pasajes se trasluce una cierta impaciencia por completar el itinerario

que marcó Nietzsche y culminar el sondeo de las profundidades que la conquista de las superficies habría hecho posible³¹⁷. El descubrimiento de la superficie ejerce de gozne entre las series, pero esa esfera de los acontecimientos, por mucho que sea el núcleo teórico de la investigación que ocupa a Deleuze en 1969, no deja de comenzar a ser juzgada «desde el punto de vista renovado del ojo de las profundidades». Hay, pues, una tensión entre la propensión a ir más allá y la precaución de no dar ese paso sin haber evaluado los riesgos, y esa tensión emerge, como ya hemos indicado, en la vigesimosegunda serie, “Porcelana y volcán”. Allí Deleuze distingue la grieta de la superficie con respecto a su encarnación o efectuación en el espesor profundo de los cuerpos, y sitúa el problema en evitar que los dos elementos se sigan el uno del otro necesariamente. «¿Cómo el trazado silencioso de la grieta incorporal no devendría también su profundización en el espesor de un cuerpo ruidoso? ¿Cómo el corte de superficie no devendría una *Spaltung* profunda, y el sinsentido de superficie un sinsentido de las profundidades? [...]. Si hay grieta en la superficie, ¿cómo evitar que la vida profunda devenga empresa de demolición[?] [...]. ¿Es posible mantener la insistencia de la grieta incorporal guardándose al mismo tiempo de hacerla existir, de encarnarla en la profundidad del cuerpo?» (LS 183). Deleuze concluye que esta cuestión no se puede resolver acudiendo a «reglas generales» (LS 188), y avanza en este sentido la postura que él y Guattari adoptarán en sus dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*: para pasar del más acá al más allá, de la superficie a la profundidad, hace falta *prudencia*, una regla para cada caso.

5.2. Singularidades preindividuales e individuaciones impersonales

Antes de diseñar el trazado del campo trascendental sin sujeto, Deleuze se afana en disolver una falsa alternativa: *o bien* hay un Dios individual que contiene todo lo real o, en su defecto, un sujeto personal que constituye todo lo real, es decir, o bien se cuenta con un principio analítico o con uno sintético, *o bien* no queda más que la nada y el caos. Este dilema engañoso impone la necesidad de una determinación individual o personal, especificadas respectivamente en las operaciones de análisis y síntesis en la conciencia, si no se quiere caer en el abismo de lo indiferenciado. La filosofía trascendental, según Deleuze, habría justificado la inevitabilidad de preservar la forma de la conciencia por el hecho de que si no se mantiene un entendimiento que prescribe sus leyes a la naturaleza se cae de nuevo en la vieja metafísica de las esencias —y ante la alternativa Dios/sujeto trascendental, opta por el segundo con el fin de depurar la ontología de todo principio teológico—. Si se renuncia al recurso del sujeto trascendental, donde coinciden las condiciones del conocimiento y las condiciones de la existencia, se supone que el pensamiento se ve forzado a postular un fundamento trascendente que garantice la correspondencia entre el pensamiento y el ser; o lo que sería peor aún, sin ese entendimiento legislador y sin la metafísica de las esencias nos veríamos arrojados a la pesadilla del cinabrio. Sin embargo...:

Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es primero esta alternativa que ellas nos imponen: *o bien* un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de este Ser o de esta Forma, ustedes no tendrán más que el caos... En otros términos, *la metafísica y la filosofía trascendental se ponen de acuerdo para no concebir singularidades determinables más que ya aprisionadas en un Yo [moi] supremo o en un Yo [Je] superior* (LS 129).

³¹⁷ Por ejemplo, cuando Deleuze reconoce que «la grieta es deseable [...], que no se ha pensado jamás sino por ella y sobre sus bordes, y que todo lo que fue bueno y grande en la humanidad entra y sale por ella» (LS 188).

La diferencia entre la filosofía trascendental de Kant y la metafísica tradicional reside en que la primera recurre a la forma sintética finita de la persona, en lugar de contar con el ser analítico infinito del individuo; es decir, sustituye a Dios por el Hombre. La idea de un sentido originario, la presuposición del isomorfismo entre el entendimiento y la naturaleza y la asunción de unos predicados primeros perduran así intactas.

El salto del planteamiento trascendental hacia lo impersonal viene acompañado, en la trayectoria de Deleuze, por la lectura de *La transcendencia del Ego* de Sartre, reeditado en 1965 por la editorial Vrin. Esta obra denuncia una cierta traición de lo trascendental a sus propios planteamientos en el mismo momento en que se descubre su esfera, y esa traición consiste en darse la forma personal de un Yo. Esta artimaña es precisamente lo que pretende evitar Sartre explicando el surgimiento del yo a partir de un campo trascendental impersonal o pre-personal:

El Ego no es el propietario de la conciencia, es su objeto [...]. La actitud reflexiva es expresada correctamente en esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente): «Yo es *otro*». El contexto prueba que simplemente ha querido decir que la espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo; ella *va hacia* el Yo, lo alcanza, se deja entrever bajo su espesor límpido, pero ella se da ante todo como espontaneidad individuada e impersonal³¹⁸.

Deleuze encuentra la primera tentativa de purificación de lo trascendental, pues, en Sartre. *La transcendencia del Ego* le permite evitar dar al campo trascendental, como hace Kant, la forma personal de un Yo, de una unidad sintética de apercepción. No obstante, si bien la forma personal defendida por Kant seguía siendo inválida por mucha universalidad que alcanzase —es decir, seguía cortando esa universalidad a medida de lo empírico—, la forma de conciencia que mantiene Sartre tampoco es admisible, pese a que se define como conciencia impersonal, ya que, al fin y al cabo, termina por concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que se supone que funda. La tentativa de Sartre, por ende, no sólo es insuficiente, sino que incluso no se comprende: ¿cómo se conserva la conciencia una vez que se ha declinado la forma de la persona? ¿Qué es una espontaneidad consciente e impersonal a la vez?

Jean-Christophe Goddard, en su conferencia “Une nouvelle image de la pensée”³¹⁹, remite a Jean Hyppolite como otro de los referentes en la construcción de la idea de “campo trascendental sin sujeto”³²⁰. Hyppolite, en su intervención en el Congreso Husserl de 1959, habría proporcionado las claves para comprender el trascendentalismo husserliano a partir de una particular interpretación de Fichte —muy distante de la interpretación académica en vigor, pues Hyppolite entendía el Yo de la Doctrina de la ciencia no como Sujeto sino como campo de producción—, es decir, en ruptura con el presupuesto de la conciencia natural, apostando por superar la polaridad del sujeto y del objeto en dirección a lo que él denominaba un “campo” o un “medio” sin sujeto, el medio absolutamente inmanente de la producción del sentido.

A partir de estos referentes, por tanto, Deleuze perfila su propia postura:

Buscamos determinar un campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se parece a los campos empíricos correspondientes y que no se confunde sin embargo con una profundidad indiferenciada. Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia: a pesar de la tentativa de Sartre, no se puede conservar la conciencia como medio a la vez que se recusa la forma de la persona y el punto de vista de la

³¹⁸ J. P. Sartre, *La transcendence de l'ego*, p. 78.

³¹⁹ Paris, 18 octobre 2008. www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/doc/moment_60.doc. Publicado después en P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

³²⁰ Vincent Descombes atribuye directamente la expresión “Campo trascendental sin sujeto” a Hyppolite, aunque recoge también el germen sartreano de la cuestión. Vid. *Lo mismo y lo otro*, p. 107.

individuación. Lo que no es ni individual ni personal, al contrario, son las emisiones de singularidades en tanto que ellas se hacen sobre una superficie inconsciente y gozan de un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia. Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales: eso que Ferlinghetti llama «la cuarta persona del singular» (LS 124-125).

Este texto introduce ya el concepto de singularidad como la pieza clave de la renovación de lo trascendental y como el reemplazo de la conciencia impersonal irreflexiva sartreana. Las singularidades, al ser los elementos diferenciales y genéticos de los individuos y las personas, es decir, al ser pre-individuales e impersonales, se descubren como «los verdaderos acontecimientos trascendentales».

La definición del campo trascendental purificado ya no sólo de toda estructura egológica sino también de toda forma de conciencia se acoge a la baza de las singularidades para probar que es posible adoptar una perspectiva previa a la del entendimiento legislador sin no obstante precipitarse en el caos. Y la teoría de las singularidades de Deleuze, que en *Diferencia y repetición* se inspiraba fundamentalmente en el análisis infinitesimal leibniziano, es ahora también de manera explícita deudora de la doctrina de la individuación de Gilbert Simondon³²¹:

Todo el libro de Simondon nos parece de una gran importancia, porque presenta la primera teoría racionalizada de las singularidades impersonales y preindividuales. Se propone explícitamente, a partir de esas singularidades, hacer la génesis del individuo viviente y del sujeto cognoscente. *También es una nueva concepción de lo trascendental* (LS 126; la cursiva es nuestra).

¿Qué hay antes de la individuación? ¿Qué rasgos tiene ese campo genético no individual, no personal ni general? Según la teoría de Simondon, toda individuación se produce en el seno de un sistema cargado con un potencial energético en equilibrio metaestable, es decir, un equilibrio que se interrumpe con la menor modificación de los parámetros del sistema³²² —como, por ejemplo, la presión o la temperatura—. Lo que define un sistema metaestable —más allá de la oposición binaria de lo estable y lo inestable³²³—, comenta Deleuze en su reseña de 1966 sobre *El individuo y su génesis físico-biológica*, es «la existencia de una “disparidad” [*disparation*] entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa» (ID 121). La disparidad designa una inconmensurabilidad, una incompatibilidad o tensión entre dos o más elementos potenciales de una situación, entre dos o más órdenes heterogéneos. Por lo tanto, si bien el campo trascendental del que parte Simondon no es aún individual o personal, sí hay un cierto reparto de potencial entre singularidades, precisamente un reparto a la vez problemático y objetivo que se deriva de la condición originaria de la diferencia. En el desacuerdo o la discordancia sobre la que descansa la ontogénesis de Simondon resuena desde el comienzo la armonía discordante de lo sublime kantiano; al mismo tiempo, este campo pre-individual sirve a Deleuze para complementar la concepción de la Idea-problema de

³²¹ Esta doctrina ya es mencionada en *Diferencia y repetición*, pues Deleuze la conoce al menos desde 1966, cuando escribió una reseña sobre *L'individu et sa genèse physico-biologique*, pero no ocupa aún el lugar protagonista que le será concedido en *Lógica del sentido*.

³²² Sin el *medio* no es posible individuación alguna, entendiendo por medio el sistema energético constituyente que va a quedar asociado al ser individual; por otra parte, el individuo no agota ni mucho menos toda la realidad pre-individual.

³²³ Siendo la estabilidad el «equilibrio alcanzado en un sistema cuando todas las transformaciones posibles han sido realizadas y no existe ninguna fuerza más» (G. Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 6), y la inestabilidad el estado precario de desequilibrio que se resuelve en un nuevo estado de estabilidad.

Diferencia y repetición –«Este mundo del sentido tiene por estatuto lo *problemático*: las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático, y sobrevienen en ese campo como acontecimientos topológicos a los que no está ligada ninguna dirección» (LS 127)–. La grieta se reencarna en la disparidad constitutiva de todo proceso de individuación: «todo factor individuante [...] es ya diferencia, y diferencia de diferencia. Está construido sobre una *disparidad fundamental*, funciona sobre los bordes de esta disparidad como tal» (DR 331). Y exhibe, una vez más, su condición trascendental: «Simondon muestra el modo en que la disparidad, en tanto primer momento del ser o momento singular, está efectivamente presupuesta por todos los demás estados, ya sean éstos de unificación, de integración, de tensión, de oposición o de resolución de las oposiciones, etcétera» (ID 121-122).

A partir de estas coordenadas, «[l]a individuación debe ser considerada como la resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que encierra potenciales y una cierta incompatibilidad con respecto a sí mismo, incompatibilidad hecha de fuerzas de tensión así como de imposibilidad de una interacción entre términos extremos de las dimensiones»³²⁴. La individuación se plantea como un proceso en constante devenir de crisis –tensión– y de solución de crisis, como la movilización de la energía potencial en busca de una estructuración –nunca definitiva, sino fragmentaria y parcial³²⁵– del sistema que actualice o efectúe una determinada composición de singularidades. Lo problemático es así un estado de tensión o sobresaturación del sistema –el sistema se desborda, va más allá de sí–, de incompatibilidad consigo mismo, caracterizado además por una energía potencial que almacena la potencia de transformación. Un campo se problematiza por medio de la determinación de las relaciones diferenciales de fuerzas o energías bajo la forma de potenciales. Los individuos se constituyen, de esta forma, en el acto de solución de un problema que pone en comunicación elementos dispares.

La acción no es sólo una modificación topológica del medio; ella modifica la trama misma del sujeto, de una manera mucho más fina y delicada; lo que se modifica no es la repartición topológica abstracta de los objetos y de las fuerzas: son, de manera igualmente global pero más íntima y menos radical, las incompatibilidades de disparidad [*disparation*] las que son superadas e integradas gracias al descubrimiento de una nueva dimensión. El mundo antes de la acción no es sólo un mundo donde hay una barrera entre el sujeto y el objetivo; es sobre todo un mundo que no coincide consigo mismo, porque no puede ser visto desde un único punto de vista. El obstáculo no es sino muy raramente un objeto entre los objetos; no es generalmente así más que de manera simbólica y por las necesidades de una representación clara y objetivante; el obstáculo en lo real vivido es la pluralidad de las maneras de ser presente en el mundo. El espacio hodológico es ya el espacio de la solución, el espacio significativo que integra los diversos puntos de vista posibles en unidad sistemática, resultado de una amplificación. Antes del espacio hodológico, hay este encabalgamiento de las perspectivas que no permite aprehender el obstáculo determinado, porque no hay dimensiones por relación a las cuales el conjunto único se ordenaría. La *fluctuatio animi* que precede a la acción resuelta no es la duda entre muchos objetos o incluso entre muchas vías, sino la recuperación móvil de conjuntos incompatibles, casi parecidos, y no obstante dispares [*disparates*]. El sujeto antes de la acción está apresado entre diversos mundos, entre diversos órdenes; la acción es un descubrimiento de la significación de esta disparidad [*disparation*], de aquello por lo cual las particularidades de cada conjunto se integran en un conjunto más rico y más vasto, poseyendo una dimensión nueva³²⁶.

³²⁴ G. Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, p. 23 (la cursiva es nuestra).

³²⁵ «El individuo constituido transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan. Esta naturaleza preindividual que permanece asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones». G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Millon, 2005, p. 28.

³²⁶ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 209.

Desde estas premisas, la grieta se resitúa en la frontera entre el mundo de los cuerpos, sus acciones, pasiones y estados de cosas, que agotan el ser, y la superficie de ese ser, el lugar de los acontecimientos incorporales –entre el mundo de los individuos y el mundo virtual de la energía potencial–. La superficie o campo trascendental no es, no existe; más bien insiste o subsiste, es un extra-ser incorporal. Al adoptar esta división estoica –que se superpone a y a la vez subvierte la distinción estructuralista entre significante y significado–, Deleuze deja atrás la identificación platónica del mundo de las Ideas y el Ser y, en todo caso, si conserva ese universo inteligible es para convertirlo en extra-ser. El reino de los cielos que antes era el modelo de las apariencias desciende hasta la superficie: ahora lo trascendental subsiste ahí como pura virtualidad –como potencial inmanente, en términos de Simondon– que se actualiza en el orden de la efectividad pero que no se agota jamás ni se parece a esa actualización.

El campo trascendental es, por encima de la grieta –recorriendo esa grieta de un extremo al otro–, el campo del sentido, de un sentido que es productor –en tanto que trascendental– pero también y, sobre todo, producto; de ahí que las condiciones trascendentales no puedan venir dadas de una vez por siempre. En tanto que efecto de una cuasi-causa, en tanto que producido en una red de relaciones diferenciales y recíprocas entre elementos no significantes, el sentido es estéril, neutro o impasible. Sin embargo, en tanto que sede de una doble génesis –estática, en la medida en que su fuente es un orden virtual– ontológica y lógica, el sentido es productor y genético: por una parte, es el agente de la producción de individuación ontológica, es la condición o el problema del que surge la individuación en el orden físico de los cuerpos; por otra parte, en el orden de la lógica es la condición de las proposiciones sobre estados de cosas, es el elemento genético de la producción de significaciones lógicas. En consecuencia, la neutralidad del sentido, el hecho de que no tenga ninguna determinación categorial, es a la vez lo que produce determinaciones; el sentido hereda de su cuasi-causa ideal la potencia genética, es el punto de convergencia de una doble causalidad.

La sustitución que según Deleuze efectúa Kant, a saber, la pareja esencia/apariencia por la dupla condiciones de la aparición –o sentido de lo que aparece–/aparición, abunda en la línea de *inversión del platonismo* que sentará las bases de esta nueva concepción del sentido: «invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades» (LS 69). La aparición no presupone ya una esencia detrás, ni en las profundidades ni en las alturas, sino sólo unas condiciones inmanentes –y superficiales– de su producción. El sentido de la aparición en la superficie sustituye así a la esencia y su verticalidad, de modo que la inversión del platonismo ejecuta el verdadero giro trascendental –que no consiste meramente en la inversión de la jerarquía esencia/apariencia, sino la explicitación de la genealogía de la aparición–: «el sentido es el descubrimiento propio de la filosofía trascendental, y viene a reemplazar a las viejas Esencias metafísicas» (LS 292)³²⁷.

Pero aunque Kant descubra el aspecto productivo del sentido, renuncia no obstante a explorar la génesis y se conforma con el condicionamiento. La condición comparece en el kantismo como simple posibilidad de lo condicionado, sigue habiendo una relación de exterioridad entre los términos de la fundación que remite el uno al otro en un trazado circular (LS 30)³²⁸ –o, en el vocabulario de la *Lógica*, entre el sentido y el

³²⁷ Cfr. también LS pp. 16-17.

³²⁸ La misma acusación que Deleuze vertía sobre Kant en *Diferencia y repetición* se repite en *Lógica del sentido*: «Conforme al propio Kant, se renuncia a la génesis o a la constitución para limitarse a un simple condicionamiento trascendental; pero no se escapa por tanto al círculo vicioso según el cual la condición reenvía a lo condicionado cuya imagen ella calca» (LS 128).

resto de las dimensiones de la proposición—. Para escapar a este círculo, Deleuze reclama algo más que la forma de lo condicionado, «*algo incondicionado*» (LS 30) capaz de asegurar una génesis real, un principio más profundo —o una desfundamentación— que permita entender el sentido como efecto o producto, que permita al sentido tomar distancia respecto de sí mismo —y no tomarse demasiado en serio como condición—, a saber: la grieta. Este principio es, asimismo, el que resuelve la paradoja de la doble naturaleza del sentido —productor y producto—: «es preciso disponer de un incondicionado como síntesis heterogénea de la condición en una figura autónoma, que reúne en sí la neutralidad y la potencia genética» (LS 149). Por tanto, pese a que en *Lógica del sentido* la grieta aparece de forma puntual y limitada, termina por ser —aunque sin hacer mucho ruido, sin hacer sombra al protagonismo de las superficies—, como en *Diferencia y repetición*, el genuino principio trascendental. Pero volvamos de momento a la superficie.

El campo trascendental que se ubica en la superficie —y que se alza precariamente sobre la grieta— está constituido por «singularidades nómades, impersonales y pre-individuales» (LS 149). A partir de ellas y del potencial del campo es posible explicar el proceso de individuación sin partir, como ha venido haciendo la metafísica, de términos ya individuados —sean éstos átomos o principios formales—. Sólo así se alcanza el punto de vista de la génesis: el orden virtual es una realidad pre-individual que incluso después de la individuación subsiste como campo problemático y potencial. La ontología, en consecuencia, no se limita a estudiar el reino de los individuos actualizados, sino que ha de examinar también el extra-ser que subsiste en su superficie. Y la realidad que corresponde a esta segunda esfera es precisamente la realidad de la diferencia: «la realidad de la energía potencial no es la de un objeto o de una substancia consistente en sí misma y que no necesita de ninguna otra cosa para existir; ella necesita, en efecto, un sistema, es decir, al menos otro término»³²⁹. El potencial es, pues, diferencia de potencial. En la decimoquinta serie, “De las singularidades”, Deleuze especifica cinco características de este campo trascendental: (1) está poblado por singularidades-acontecimientos que corresponden a series heterogéneas y que se organizan en un sistema metaestable; (2) contiene un elemento paradójico que recorre y hace resonar las series; (3) las singularidades o potenciales se hallan en la superficie; (4) la superficie es el lugar del sentido; (5) el estatuto del mundo del sentido es lo problemático (LS 124-125).

El sentido que constituye ese campo trascendental es, en *Lógica del sentido*, asimilado al *acontecimiento* —«no se preguntará cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo» (LS 34)—, y no debe confundirse ni con la esencia ni con el accidente (LS 69). La tarea de demarcación y distinción que en Kant se centraba en mantener a distancia el fenómeno del nómeno queda obsoleta para el nuevo concepto de trascendental que maneja Deleuze —y que, en cierto modo, juega contra sí mismo, pues ¿acaso la distinción entre fenómeno y nómeno no era precisamente el resultado de introducir la esfera de lo trascendental?—. El horizonte trascendental es, como en *Diferencia y repetición*, un más allá de la experiencia: «Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, *hallamos al fin el suelo de lo trascendental*» (LS 125). El acontecimiento, en efecto, cae fuera de la representación, no se puede determinar de acuerdo con las categorías de la experiencia posible. Pero de nuevo, mientras que el nómeno recibe una caracterización exclusivamente negativa, sin determinaciones, el recurso al acontecimiento entraña una tentativa por parte de Deleuze de encontrar esas

³²⁹ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 76.

determinaciones y combatir la negatividad: el acontecimiento no es pura indeterminación.

La demarcación que a Deleuze le interesa mantener no es tanto la que se establecería presuntamente entre fenómeno y nómeno sino la que hay entre el acontecimiento y su efectuación: «no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas» (LS 34). Y si es preciso mantenerse alerta para preservar esta demarcación es porque el acontecimiento, de igual modo que el sentido, está afectado por una ambigüedad fundamental, ostenta una doble naturaleza que lo hace habitar dos niveles a la vez: por una parte, en todo acontecimiento está el momento presente de la efectuación, el momento en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, individuo o persona –y el futuro y el pasado del acontecimiento dependen de ese presente–; pero, por otra parte, también hay un futuro y un pasado del acontecimiento en sí mismo, un tiempo especial en el que el acontecimiento esquivo el presente y está libre de las limitaciones que le impone un estado de cosas determinado, está libre para ser impersonal y pre-individual, neutro, ni general ni particular –se trata, en este caso, de la contra-efectuación– (LS 177-178). Asimismo, el acontecimiento está presente a la vez en los dos lados del lenguaje y las cosas, es lo que en el lenguaje se distingue de la proposición y lo que en el mundo se distingue de los estados de cosas; es el sentido de las frases y el devenir del mundo; es la condición bajo la cual el pensamiento piensa –es el encuentro con un Afuera que fuerza a pensar– y el objeto específico del pensamiento –aquello que el pensamiento piensa, las singularidades–. Pensar el acontecimiento es, pues, hacer ya la experiencia del acontecimiento.

Es manifiesto que esta ambigüedad es la misma que afectaba ya a la muerte –dividida entre la muerte del Yo y la muerte como “se” muere– y que, de una manera u otra, el recurso al acontecimiento reactiva el tema de la pulsión tanática y el tiempo vacío. En un momento dado, Deleuze afirma que «todo acontecimiento es del tipo de la peste, la guerra, la herida, la muerte» (LS 177), que «la muerte y su herida no son un acontecimiento entre otros» (LS 178). El “se” del “se muere” (*on meurt*) es el “se” de las singularidades pre-individuales e impersonales, el “se” del acontecimiento puro liberado de su sumisión a los estados de cosas actuales. Pero frente a lo que quiere hacer creer la falsa alternativa, ese estado no equivale a un sin-fondo sin figura ni diferencia, no es desorden más que en apariencia –como ya enseñara Bergson–, pues son las armas de la representación las que resultan inservibles para aprehenderlo.

En *Lógica del sentido*, a Deleuze le ocurre algo similar a lo que le pasó a Leibniz cuando, después de confeccionar su doctrina de las mónadas, se vio confrontado con el problema de determinar qué pasa con los cuerpos: «Me creía llegado a puerto, y fui lanzado a pleno mar» (Vincennes 12/05/1987)³³⁰. En realidad, tal como explica en su curso de Vincennes, se trata del «enunciado mismo del andar filosófico: uno cree haber llegado, y heos aquí otra vez lanzados a pleno mar». Pues bien; Deleuze cree haber llegado al núcleo de lo trascendental con la caracterización de las superficies y, de golpe, se ve arrojado de nuevo al océano, al abismo de la grieta, la locura y el instinto de muerte:

Al principio creíamos permanecer en el mismo elemento o en un elemento vecino. Nos damos cuenta de que hemos cambiado de elemento, que hemos entrado en una tempestad. Creíamos estar todavía entre niñas y niños, pero estamos ya en una locura irreversible. Creíamos estar en el extremo de las investigaciones literarias, en la más alta invención de lenguajes y de palabras; pero estamos ya en los

³³⁰ «Habiendo establecido estas cosas, pensé que estaba llegando a puerto, pero, cuando pasé a pensar sobre la unión del alma con el cuerpo, me vi llevado de nuevo a mar abierto, por decirlo así. Pues no podía explicar cómo el cuerpo puede hacer que algo pase al alma o viceversa, o cómo una sustancia creada puede afectar a otra». G. W. Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza*, §12.

debates de una vida convulsiva, en la noche de una creación patológica que concierne a los cuerpos (LS 101).

En su estado germinal –pre-individual, impersonal–, el acontecimiento o el sentido se relaciona «con un elemento paradójico que [interviene] como sinsentido o punto aleatorio, operando como cuasi-causa y asegurando la plena autonomía del efecto» (LS 116); se relaciona «con un sinsentido interior y copresente al sentido, punto cero que no presupondría nada de lo que hay que engendrar» –y que no es el objeto = x de Kant, donde “x” significa sólo “cualquiera” y donde la relación entre el sentido y lo que lo engendra es todavía exterior, una relación en la que la forma del condicionamiento está establecida de antemano– (LS 118). Si el acontecimiento es el nómeno, este elemento es el nómeno del nómeno. La cosa en sí redoblada se convierte de esta manera en esa instancia paradójica que es el artífice del sentido a partir del sinsentido, que permite que el sentido pase de la esterilidad a la génesis. El sentido es siempre un efecto, efecto de posición, efecto de lenguaje –aunque no apariencia o ilusión, sino aparición–, efecto de la circulación del elemento = x. «El sentido es producido por el sinsentido y su perpetuo desplazamiento» (LS 88).

Ahora bien, este sinsentido es aún un sinsentido de superficie: aunque por debajo del sentido esté el sinsentido, por debajo del sinsentido de superficie hay aún un *infra-sentido*, un sin-sentido de las profundidades donde ya no hay series en absoluto (LS 111, 183) –hay un nómeno del nómeno del nómeno que se confunde con la muerte, en la medida en que ésta es el acontecimiento por excelencia, el acontecimiento que se aloja como su principio profundo en todos los demás acontecimientos–. El paisaje nouménico se anima, se descubre también poblado por ese *Untersinn* que no obstante sigue sin identificarse con el caos o la indiferenciación absoluta –pese a que haga estallar las superficies y disuelva la frontera entre las cosas y las proposiciones (LS 106)–, pues es el equivalente en *Lógica del sentido* de la *fêlure* de *Diferencia y repetición*, es decir, esa oquedad que se abre para que el campo trascendental pueda empezar a funcionar, que es impotencia fundamental y a la vez fuente de toda potencia. El caos y la indiferenciación no serán sino la consecuencia de abismarse por completo en esa grieta, de actualizarla o efectuarla íntegramente, de no haber sabido calibrar bien lo virtual y lo actual; en definitiva, de no haber sido prudentes.

5.3. *El germen del Cuerpo sin Órganos*

Si en el plano del pensamiento la grieta se abre paso entre los enseres del sujeto trascendental para dejar al descubierto un pensamiento sin imagen y un *cogito* disuelto, la investigación en el territorio del cuerpo profundiza también en la dirección de una génesis más allá del organismo estructurado. Al haber quedado ubicadas en el binomio «neutralización y génesis» las dos operaciones maestras de la ontología, el estatuto del cuerpo cambia paralelamente al del pensamiento –acercándose a algo así como un «cuerpo sin imagen» (AE 14)– y se moldea, bajo el rótulo «cuerpo sin órganos», como la versión física del instinto de muerte.

Deleuze, en la *Lógica del sentido*, trasciende ya de algún modo –como venimos señalando– la organización secundaria de superficie, el terreno donde los principios empíricos ejercen su soberanía, para volver a un orden primario más profundo que había ya encarado sin mediaciones en *Diferencia y repetición*. Si bien se afana en escrutar las cuatro dimensiones de la proposición, y si bien descubre en el sentido la dimensión que diferencia y articula genéticamente a las demás, reconoce que la lógica del sentido sólo es posible sobre el abismo de la grieta. La dimensión del sentido posibilita porque

separa y distingue –proposiciones y cuerpos, hablar y comer–, pero lo que hace posible que esa dimensión separe y distinga es la profundidad de un principio trascendental, un cuerpo sin órganos o instinto de muerte como pura forma vacía. Más allá de la gramática y la sintaxis, más allá del universo ordenado de las cosas y las proposiciones, por debajo del sentido, hay un recinto donde «no hay, ya no hay superficie»³³¹.

«Cuerpo sin órganos» es la fórmula que Deleuze toma prestada de Artaud³³² para denominar el ejercicio ascético que en el terreno de la *physis* vendrá a completar la neutralización de los postulados del pensamiento. Al cuerpo sin órganos, pues, también se llega por neutralización y, en concreto, por neutralización de la energía ligada, una energía demasiado apegada aún a objetos concretos y a órganos determinados. Con el trasfondo de la teoría freudiana de las pulsiones presente³³³, Deleuze propone alcanzar esa experiencia-límite donde el cuerpo vivido se desprende de sus organizaciones significantes habituales, y que es precisamente la plataforma a partir de la cual puede llegar en un momento dado a adquirir hábitos o significaciones –del mismo modo que el no-pensamiento era la única vía para llegar a pensar algo–.

Lacan explica que la identidad personal –inevitablemente imaginaria– se construye sobre la ilusión de totalidad que genera la imagen en el espejo del propio cuerpo³³⁴, un cuerpo que sin el reflejo y sin la confirmación de un testigo es experimentado como fragmentario y parcial. Sin embargo, el fantasma del cuerpo fragmentado (*corps morcelé*) que ha servido de andamio para la formación de la identidad retorna a menudo en los juegos de los niños, que despedazan sus muñecos, y en los sueños o fantasías de los adultos. Este retorno es una manifestación más de la repetición que subyace al funcionamiento del principio de placer, del instinto de muerte que hace posible el hedonismo psíquico. Deleuze, por su parte, retrocede aún más que Lacan hasta un cuerpo que ni siquiera es ya una colección de fragmentos sino pura grieta encarnada.

En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari desarrollarán con mayor penetración la teoría del cuerpo sin órganos que aquí no podemos dejar más que señalada. Allí, la descripción de los procesos de producción contempla como una fase estructural el momento en que todo se paraliza. La maquinaria se detiene cuando aparece el cuerpo sin órganos, «es lo improductivo, lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo ha descubierto allí donde estaba, sin forma y sin figura. Instinto de muerte, tal es su nombre». Pero, precisamente, ese factor improductivo se revela como el motor inmóvil e inmanente del deseo³³⁵ que actúa como el silencio que hace que los sonidos puedan llegar a cobrar un sentido o hilvanar una melodía.

Así, pues, cuando Deleuze y Guattari sientan lapidariamente que «en cierta manera sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos» (*AE* 13-14), uno no puede evitar acordarse de la siniestra

³³¹ Vid. la 13ª serie, “Del esquizofrénico y de la niña”, donde Deleuze contrapone estos dos órdenes a través de los personajes de Lewis Carroll y Antonin Artaud. *LS*, pp. 101-114.

³³² «Ni boca Ni lengua Ni dientes Ni laringe Ni esófago Ni estómago Ni vientre Ni ano Reconstruiré el hombre que soy». Citado en *LS*, p. 108 (nota).

³³³ En virtud de la cual las pulsiones tienen fin pero no objeto, es decir, tienen la satisfacción por finalidad, pero su energía puede investir diversos objetos sin estar vinculada indisolublemente a ninguno. Por ello, una pulsión inicialmente sexual puede sublimarse y encontrar su satisfacción, por ejemplo, en la confección de una obra de arte. Vid. S. Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*.

³³⁴ J. Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, en *E*, pp. 93-100.

³³⁵ «Pues el deseo desea *también* eso, la muerte, porque el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, como él desea la vida, porque los órganos de la vida son la *working machine*». *AE*, p. 14.

sabiduría de Sileno, pero comprendiendo quizás un poco mejor que toda producción y toda génesis se erigen sobre las cenizas de una neutralización previa.

DEL LADO DE ALLÁ

Capítulo III: La ciencia de lo real

La exposición del pensamiento de Lacan en los años cincuenta y principios de los sesenta que contiene el primer capítulo nos permite retomar la cuestión de lo real sin necesidad de hacer muchos preámbulos, pues más que un corte o una ruptura abrupta con las tesis anteriores, lo que hay es evolución y continuidad. Ya desde los años cincuenta se insinúa el rumbo que va a tomar Lacan en lo que concierne a la exploración de lo real. Ahora bien, que sea posible recorrer el camino que lleva de un punto a otro sin apelar a saltos, puntos ciegos o cambios radicales de dirección no impide que las tesis de Lacan a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta lleguen incluso a impugnar varios de sus planteamientos previos. Ciertamente, cuando comienza a caracterizar el registro de lo real con más detenimiento, su discurso oscila entre dos polos cuya tensión no se termina de resolver hasta este segundo viraje de su pensamiento: por una parte, Lacan se aferra a la idea de la imposibilidad de pensar en un antes del lenguaje o de salir del orden simbólico, pero, al mismo tiempo, no cesa de apelar a un real que constituye su afuera y comienza ya a indagar las formas en que éste irrumpe en la experiencia ordinaria sin, no obstante, constituir por sí mismo una experiencia. Lo real entraña algo así como una pseudo-experiencia, en la medida en que afecta al sujeto sin que éste pueda someterlo a las categorías y condiciones habituales de su experiencia; de ahí la importancia de la alucinación en este tránsito desde una concepción de lo real como lo que está más allá y no se puede alcanzar, conocer, pensar ni mucho menos experimentar a una concepción que, pese a mantener esa condición de exterioridad radical de lo real, sí admite y explora las maneras en que ese real emerge en el adentro de la realidad.

La aparente contradicción entre las premisas de los años cincuenta y la doctrina de los años sesenta en adelante se resuelve al comprender que el conflicto procede de un cambio en el enfoque: mientras que en un primer momento Lacan se centra en elucidar el funcionamiento del orden simbólico, en explicitar sus leyes y en subrayar su carácter de *a priori* insoslayable de la experiencia humana, en un segundo momento la visión teórica se aleja de ese primer plano de lo simbólico para ofrecer una panorámica más amplia. La preeminencia del lenguaje y del significante queda de este modo relativizada; sin renunciar a su papel constituyente, Lacan reutiliza la caracterización de la estructura como pivote para acceder a lo real, para transitar del más acá al más allá. La segunda sesión del *Seminario XI* explica de este modo el giro: «durante algunos años, ha sido necesario todo mi esfuerzo para revalorizar [...] este instrumento, la palabra [...]. Es de esta forma que he podido pasar, al menos un tiempo, por estar ocupado por no sé qué filosofía del lenguaje, incluso heideggeriana, cuando no se trataba sino de una referencia propedéutica» (*SXI* 22/01/1964). Si bien *nada* parece escapar a lo simbólico, *no todo* es simbólico. Tal como sucederá en el itinerario de Deleuze, no es tanto que la primera investigación quede obsoleta cuanto que se convierte en prolegómeno necesario para inspeccionar todo aquello que esa investigación deja fuera, pues sin ese punto de referencia el afuera permanece inaprehensible. Los prolegómenos, por ende, no regulan y prescriben —como sucedía en Kant— una restricción del espacio del conocimiento al interior de los márgenes del lenguaje, sino que sirven como plataforma para tomar impulso y rebasar esos márgenes. Así, el primer gesto del pensamiento de Lacan es imprescindible para apuntalar el segundo, en la medida en que sin estructura no hay inspección posible del reverso, sin anverso simbólico no hay reverso real. Los límites de la estructura son también los

límites internos del afuera de lo real, pero ese afuera ya no tiene límite externo, se extiende ilimitadamente porque ni siquiera es un espacio en sentido estricto. No obstante, el pasaje de lo simbólico a lo real tendrá sin duda efectos sobre la comprensión del primero, que pasará a considerarse también, junto con lo imaginario, señuelo, *semblant*, es decir, apariencia, pero a la vez, como señalan Marinas y Gárate, ensambladura, montaje o construcción de fragmentos y de apariencias³³⁶. Y en ese sentido, la crítica ya no podrá asumir como tarea el desmantelamiento de lo imaginario en busca de la verdad simbólica, sino la relativización simultánea de lo imaginario y de lo simbólico con el objetivo de penetrar sin mediaciones en lo real.

1. Del Otro como lugar trascendental al «No hay Otro del Otro»

1.1. Verdad sin comienzo: el otro y el Otro

La imagen que devuelve un espejo suele mostrarse familiar, casi anodina; sólo reclaman atención pequeñas alteraciones que quizás hayan asomado de un día para otro, y en cualquier caso los retoques que ese reflejo imperfecto exige tienen por objetivo hacer que lo que efectivamente comparece ante nosotros termine por coincidir con una imagen prefigurada. Pero el espejo puede también devolver un retrato tremendamente inquietante: basta concentrarse unos segundos para que esos rasgos demasiado acostumbrados se desdibujen y hagan emerger un rostro extraño, desconocido, que no encaja en la fisonomía que hasta ese instante lo dotaba de una identidad.

A un mismo espejo pueden asomar, entonces, al menos dos tipos de “otro”: el otro que no es sino el reflejo de un mismo, su contrapartida invertida y, por tanto, una mera proyección de la propia identidad, y el Otro que confronta realmente con una diferencia, con una alteridad radical inasimilable. Pese a que esta distinción hace sospechar que el único verdaderamente *alius* es el que no nos devuelve a nosotros *mismos*, Lacan mantiene igual nombre para los dos, de modo que en el lenguaje oral se confunden sin remedio. Así, se hace preciso afinar y acudir a la grafía para confirmar si se trata del uno o del otro, según se escriba con minúscula o con mayúscula.

El estadio del espejo es una de las primeras teorías, si no la primera, que Lacan elabora tras su bautismo psicoanalítico, como primera es también la letra que elige para simbolizar en sus esquemas la figura del Otro: *A*, la inicial de *Autre* en francés. La cuestión del Otro parece por ende esgrimirse en el momento en que de lo que se trata es de empezar, pero de esta forma el comienzo se ubica irreparablemente en *otro* lugar, en otro lado distinto del habitual primer principio idéntico. Con la fórmula que repetirá con frecuencia en su seminario, cabría decir que el comienzo, como la imagen en el espejo, «está allí donde no está»³³⁷. Así sucede, como hemos visto, con la constitución del sujeto, que se concreta en el discurso lacaniano de los años cincuenta como siendo el resultado de una *alienación fundamental*: bien la del pequeño otro en el espejo –el otro imaginario o *a* minúscula–, que hace que la identidad de quien se mira y reconoce esté ya atravesada por una exterioridad primordial –en la medida en que el individuo sólo ve su forma realizada, la totalidad de su cuerpo, fuera de sí–, bien la del Otro simbólico.

³³⁶ I. Gárate y J. M. Marinas, *Lacan en español. Breviario de lectura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 226-227. Gárate y Marinas explican esta acepción de *semblant*, que proponen traducir por “semblanza”, a partir de la exposición del estadio del espejo que Lacan realiza en el *Seminario R.S.I.*: la imagen del espejo constituiría una semblanza (*se semble*) ensamblada (*rassemblé*). *Vid.* p. 228.

³³⁷ «Es esto lo que ocurre cuando miran una imagen en el cristal: la ven allí donde no está». *SI*, 24/02/1954.

Precisamente es la impugnación del comienzo –en un primer principio como la identidad del individuo o la conciencia– lo que se desprendió como consecuencia inevitable de la llamada por Lacan «revolución copernicana» de Freud, a saber: el descubrimiento del inconsciente, y el descubrimiento de que ese inconsciente es «el discurso del Otro». Además de la alienación imaginaria en el doble especular, la subversión reivindicada por Lacan hace patente una alienación simbólica que arranca el inconsciente del romántico *fundus animae* para arrojarlo fuera: la «exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente» (E 469). Sin embargo, para equiparar el inconsciente al discurso del *Otro* con letra capital no basta, como hiciera Copérnico, con permutar un centro por *otro* minúsculo –no basta con retirar a la conciencia sus prerrogativas para entregárselas intactas a un inconsciente individual y substancial–. El punto álgido no es Copérnico sino Kepler, que cuestiona la noción misma de centro (SXX 16/01/1973).

El hecho de que el centro y el comienzo se vacíen, o, más bien, el hecho de que se sustraigan permanentemente por depender de Otro –de ahí que Lacan hable de *ex-centricidad*–, blindada contra el peligro de hacer psicología de las profundidades, contra cualquier tentativa de tomar el inconsciente por una entidad oculta en lo más íntimo del sujeto. Y blindada simultáneamente contra la tentación de imprimir sobre el Otro un marchamo onto-teológico, contra la tentación de hipostasiarlo y convertirlo en una entidad trascendente que desde una posición central ejercería de fundamento. No obstante, si bien el Otro no es en ningún caso un fundamento substancial –no reintroduce el centro que la revolución freudiano-copernicana había abolido–, sí asume en los primeros años de enseñanza de Lacan el papel de condición de todo decir, de aquello que hace posible que el lenguaje se actualice en las oraciones que cada sujeto articula –esto es, a pesar de ser des-substancializado, todavía ocupa una posición en cierto modo trascendente, en cierto modo fundante–; aunque, ciertamente, con el fin de eludir su equiparación con un ente, Lacan habla de un Otro que es *un lugar*³³⁸, inspirándose en «la otra escena» que Freud postuló para evocar el inconsciente³³⁹ –quien, a su vez, extrajo de Fechner «*die Idee einer anderen Localität*»–. Y ese lugar que es el Otro no es sino el «lugar trascendental»³⁴⁰ que *desde fuera* determina y constituye a cada sujeto, como la carta robada del cuento de Poe define en su circulación a los individuos según cómo se relacionen con ella³⁴¹.

³³⁸ «Decir que el Otro es el lugar donde se constituye el que habla con el que escucha es muy otra cosa que partir de la idea de que el Otro es un ser». SIII, 13/06/1956 (la cursiva es nuestra).

³³⁹ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. IV, p. 72. Cfr. J. Lacan, SXI, 12/02/1964. Para referirse al Otro, Lacan va a acuñar en los años setenta el neologismo *dit-mension*, que juega con la homofonía con “mansión” –mansión del dicho, del decir– y abunda en la idea de que el Otro es un lugar y no una substancia. Vid. SXX, 20/03/1973: «¿Es necesario todo este rodeo para plantear la pregunta del saber bajo la forma ¿qué sabe? ¿Se dan cuenta de que es el Otro? Tal como lo planteé al comienzo, como el lugar donde el significante se plantea, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad, una *dicho-mensión* [*dit-mension*], la residencia del dicho, de ese dicho cuyo saber plantea al Otro como lugar. El estatuto del saber implica como tal que ya hay saber, y en el Otro, y que está por prender. Es por lo que está hecho de *aprender*».

³⁴⁰ «Nos detendremos en el mismo punto que Daniel Lagache para hacer el balance de nuestra divergencia. Está en la función misma que él da a la intersubjetividad. Pues ésta se define para él en una relación con el otro del semejante, relación simétrica en su principio, como se ve en el hecho de que Daniel Lagache formula que por el otro el sujeto aprende a tratarse como un objeto. Para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar trascendental». “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, en E, pp. 655-656.

³⁴¹ «El inconsciente es que el hombre esté habitado por el significante». “Le Séminaire sur *La Lettre volée*”, en E, p. 35. Cfr. también SII, 26/04/1955: «para cada uno, la carta [*lettre*] es su inconsciente».

La instancia del Otro, en cuanto sede de lo trascendental, constituye una esfera autónoma que se inserta, al igual que en la filosofía kantiana, entre las viejas parejas binarias pensar/ser o sujeto/objeto y las subvierte por completo. No es sólo que el Otro deje de ser segundo con respecto a un Mismo primero, sino que su aparición vuelve patente la insuficiencia del modelo dual y saca a la luz el mecanismo que sostiene toda constitución y destitución de la identidad. Si frente al espejo el bebé es capaz de identificarse con un reflejo *otro que él*, es gracias a una palabra que confirma “tú eres esto”, a un tercero que ocupa el lugar del Otro. Pero es también en presencia de ese tercero como cae el espejismo de una *res cogitans* que es su propio origen, compacta, auto-regulada y estable.

El lugar del Otro está, en consecuencia, *siempre ya ahí*, antes de que el sujeto pueda decir “yo”, habérselas con objetos y relacionarse con otros sujetos. Pero ¿es lugar de qué? Lugar del tesoro del lenguaje, mantendrá Lacan en los años cincuenta, orden de la diferencia, la pura estructura signifiante cuyos elementos devienen algo precisamente por las relaciones diferenciales que establecen entre sí. Ahora bien, la alteridad más radical es la que se manifiesta en aquello que se hurta a las palabras, y por eso Lacan terminará por asociar al Otro no tanto con lo simbólico cuanto con lo real, con un inconsciente que más que estar «estructurado como un lenguaje» se calla, con el resto o el residuo no capturado por el proceso de simbolización. El recorrido que pretendemos trazar irá, pues, desde esta pareja de otros, el otro imaginario y el Otro simbólico –la *a* y la *A*–, reivindicados en los primeros seminarios como los estandartes de la identidad y la diferencia respectivamente, hasta los otros de los otros: el objeto *a*, la *A* y la Cosa, que son verdaderamente, más que el Otro simbólico, los artífices de la imagen irreconocible del sujeto en el espejo, en la medida en que insertan en el reflejo una dislocación, un elemento que no se deja reflejar.

1.2. Paréntesis: Lacan y la (anti)filosofía, pasando por el cogito y la locura

Con el auge del modelo estructural, como es bien sabido, el psicoanálisis y la antropología se convirtieron en la segunda mitad del siglo XX en regentes paradigmáticos de la figura del Otro, encarnada en el loco y en el salvaje, de la razón filosófica³⁴². Sin embargo, desde un cierto punto de vista la filosofía también ejerció de Otro del psicoanálisis, en tanto se presentaba como una disciplina foránea de cuya alianza con el discurso de Lacan cabía desprender un arma potente para purgar el cientifismo de Freud y de sus herederos anglosajones de la *Ego psychology*. Mientras se trataba de defender la consistencia de una teoría sin sostenerla sobre su falsa pertenencia al ámbito científico, del que había pretendido calcar sin éxito sus métodos, la filosofía, como Otra que la ciencia, constituía una voz estratégicamente interesante para Lacan³⁴³. No obstante, en el momento en que Lacan gana la batalla contra el ideal de la ciencia, una refundición de su relación con la filosofía cobra forma bajo el polémico rótulo de «antifilosofía» –del que dará únicamente sucintas indicaciones³⁴⁴–. El psicoanálisis

³⁴² La filosofía de los años sesenta franceses «no está muerta, simplemente ocupa nuevos campos de investigación, los de las ciencias humanas, para descubrir al Otro en el espacio, gracias a la antropología, al Otro del yo, con el psicoanálisis, o incluso al Otro en el tiempo, con la antropología histórica». F. Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. M. M. Llinares, Madrid, Akal, 2004, p. 245.

³⁴³ J. C. Milner, *L'Œuvre Claire : Lacan, la science, la philosophie*, pp. 146-ss.

³⁴⁴ *Vid.* “Peut-être à Vincennes” (1975), en *AES*, p. 314: «Antifilosofía – así titularía con mucho gusto la investigación de aquello que el discurso universitario debe a su suposición “educativa”. No es la historia de las ideas, cuán triste, lo que vendrá al final./ Una recopilación paciente de la imbecilidad que lo caracteriza permitirá, espero, revalorizarla en su raíz indestructible, en su sueño eterno./ Y no hay

lacaniano no sólo mantiene, bajo ese nombre, una distancia disciplinar con ella, sino que además se especifica y define por referencia a ese afuera.

El tratamiento que Lacan hace del Otro filosófico es bien peculiar: frente a lo que cabría esperar, afirma que el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis es el sujeto del *cogito* (E 85-ss.), y que es en el nervio de este *cogito* donde se halla precisamente la dimensión fundamental sobre la que se erige el discurso psicoanalítico, es decir, la dimensión del Otro³⁴⁵. En su disputa con los que irónicamente tilda de dentistas³⁴⁶, Lacan comienza por recuperar de Descartes mucho más que la idea de la transparencia de la conciencia –idea que, por otro lado, no cuestiona, pues el hecho de que la conciencia sea transparente a sí misma no implica que el yo (*je*, sujeto del inconsciente) le sea transparente–: la relación de la substancia pensante con Dios, bien bajo la forma del genio maligno que la engaña, bien bajo la forma del supremo ser que ejerce de fundamento de todas sus verdades, proporciona un modelo de la relación del sujeto con el Otro bosquejado gracias a la intuición acerca de la alteridad estructural que constituye a todo ente³⁴⁷. La revisión freudiana del *cogito* –que renuncia a las ideas de substancia y de trascendencia– va a permitir a Lacan conjugar esta intuición de la alteridad radical con una perspectiva genuinamente inmanente.

El descubrimiento o la invención del inconsciente de Freud fue posible porque antes hubo un Descartes. El psicoanálisis hunde sus raíces en la metafísica de la subjetividad, en la apuesta inicial del pensamiento por la inmanencia, por no acudir a ningún fundamento trascendente, a ningún fundamento distinto de la propia razón, del propio *cogito*, a la hora de comenzar a pensar. Ahora bien, en el momento en que Descartes se encierra en su *poêle*, en el momento en que pretende no tomar por verdadero sino lo evidente, lo claro y lo distinto que encuentre en su pensamiento, se le echan encima la locura y el delirio: ¿quién sabe si lo que percibe no es fruto de un desvarío, o resultado de las jugarretas de un genio maligno, o simplemente un sueño? Y, más aún, la locura de las locuras, la puesta en suspenso de la matemática y de la propia lógica... ¿quién sabe si en verdad $2+2=4$? Lo más oscuro, lo más ajeno, lo más extraño al pensamiento se cuele en su propio corazón y abandona la tradicional ubicación en el mundo exterior –y desde el momento en que el no-pensamiento se instala así en el

despertar a ella más que particular». Un año antes, en el *Seminario XXI: Les non-dupes errent*, la antifilosofía viene a denominar a la ciencia de lo Real en tanto que «ciencia sin conciencia» –lema que Lacan toma prestado de Rabelais– que echa el alma por tierra (SXXI 19/02/1974). Y en 1980, en el *Seminario XXVII*, que recoge la disolución de su escuela –gesto que Badiou considera el acto antifilosófico de Lacan por excelencia–, Lacan, hablando de Tristan Tzara, afirma lo siguiente: «este Señor Aa es antifilósofo. Ese es mi caso./ Yo me sublevo, si puedo decir así, contra la filosofía. Lo que es seguro es que es una cosa terminada. Incluso si espero que de ahí vuelva a cobrar actualidad un rechazo./ Estos retornos sobrevienen a menudo con las cosas terminadas» (en “Monsieur A”, *Ornicar?*, 21-22, 1980, p. 17; SXXVII 18/03/1980). Sobre la antifilosofía en Lacan, ver A. Badiou, “Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?”, en *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 133-154; J. C. Milner, *L'Œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, pp. 146-158; F. Regnault, “L’antiphilosophie selon Lacan”, en *Conférences d’esthétique lacanienne*, Paris, Agalma, 1997, pp. 57-80; C. Soler, “Lacan en antiphilosophie”, en J. Šumič-Riha (ed.), *Filozofski vestnik: Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance?*, 27, 2, 2006, 121-144. La interpretación de Regnault es que el término “antifilosofía” es empuñado por Lacan no tanto contra la filosofía en general cuanto exclusivamente contra Deleuze y Guattari. Nosotros ciertamente vamos a defender una lectura notablemente diferente. Remitimos la discusión acerca de la relación entre Deleuze y Lacan al capítulo V.

³⁴⁵ «La dimensión de ese Otro es tan esencial, que se puede decir que está en el nervio del *cogito*». S XIV, 11/01/1967.

³⁴⁶ Se trata de la disputa sobre la autoridad de primera persona y la transparencia del sujeto a sí mismo, ilustrada paradigmáticamente en la cuestión del dolor –y, en concreto, del dolor de muelas, de ahí la alusión a los dentistas–.

³⁴⁷ F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l’être*, Paris, PUF, 1999, p. 149.

núcleo del pensamiento, deja además de tener sentido la distinción entre el interior y el exterior—. Sin embargo, aun en este estado precario e incierto, el sujeto, que no sabe lo que piensa, sabe que piensa, y sabe que es pese a no saber qué es. Esté o no esté loco, como relata Derrida en su relectura de Descartes, *cogito sum*³⁴⁸. Pero Descartes retrocede en su primera tentativa de restringirse a la inmanencia y reintroduce el fundamento trascendente con la idea de Dios, pues aún no está preparado para hacer frente sin mediaciones a esa profunda alteridad que el sujeto alberga en su interior —y que cuestiona la propia noción de intimidad subjetiva, que insinúa ya que el sujeto es el resultado de un afuera—, aún no está preparado para hacer de la locura el objeto del pensamiento, como sí hará Freud. Y reintroduce a Dios porque «es sólo Dios quien, finalmente, al permitirme salir de un Cogito que puede permanecer en su momento propio como una locura silenciosa, es sólo Dios quien garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas, es decir, mi discurso contra la locura [...]. Pues no hay ninguna duda de que para Descartes, es sólo Dios quien me protege contra una locura a la que el Cogito, *en su instancia propia*, no podría sino abrirse de la manera más hospitalaria»³⁴⁹. Una vez visto que el sujeto no se las arregla con su propia identidad, que cuando se la va a buscar uno se topa con otra cosa, Descartes, en lugar de afrontar, ciertamente al precio de la locura, la alteridad interior con la que se encuentra —y que le permitiría, pese a la alteridad, preservar la inmanencia, pues no es un fundamento substancial sino precisamente lo que acaba con ello, lo que constituye y destituye simultáneamente la identidad subjetiva—, prefiere postular una alteridad trascendente que al menos garantiza una cierta cordura.

Sin Dios la filosofía no tiene derecho a excluir a la locura, y sin Dios es precisamente como Freud va a operar. El objeto de estudio del psicoanálisis, el sujeto del psicoanálisis, es de entrada el *cogito*, pero un cogito particularmente enloquecido que no es meramente el pensamiento de los psicóticos sino, en virtud de la anulación de la diferencia entre la vida psíquica patológica y la vida psíquica normal, el de todo ser humano. Freud asume en su metapsicología la tarea de dar la palabra a todo lo que permaneció como no-dicho, como silencio espectral, en la metafísica de la subjetividad³⁵⁰; pero es Lacan quien medio siglo más tarde desempolva esta genealogía filosófica del psicoanálisis³⁵¹.

En sus cursos en Vincennes, Deleuze dedica una clase a analizar la filiación del *cogito* y el discurso analítico, concluyendo que «Lacan es el último cartesiano» (Vincennes 26/03/1973); no obstante, redirige desde el principio este parentesco hacia la idea, que constituye el objeto de su crítica, del *cogito* como sede de todo enunciado individual, cuando la intención de Freud y Lacan es, por el contrario, explicitar la locura intrínseca de ese *cogito* como el lugar en que se disuelve el vínculo entre el sujeto y el individuo y se impugna la creencia en una intimidad, como el lugar en que la condición constituyente del Otro se hace más patente. El *cogito* del que se reclama heredero Lacan no es el que se contempla como productor de enunciados, sino el que descubre que más que hablar es hablado, que está atravesado por enunciados que le vienen de fuera por mucho que lo tomen a él por objeto de referencia. Deleuze reprocha a Lacan la defensa

³⁴⁸ J. Derrida, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 86.

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 90-91.

³⁵⁰ Ver a este respecto el análisis que hace Jean-Marie Vaysse especialmente en el capítulo XI, “Freud, dernier héritier de Descartes”, de su libro *L'Inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 383-426.

³⁵¹ Ver la tercera clase del *Seminario XI*, del 29 de enero de 1964, donde Lacan retoma la cuestión del *cogito* cartesiano y le da una vuelta de tuerca con respecto a su exposición del *Seminario II*. La contraposición ya no es entre lo simbólico y lo imaginario, entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, sino entre las construcciones imaginarias y simbólicas, por un lado, y lo real, por otro.

del dualismo entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, que comporta de algún modo la oposición binaria entre lo Uno y lo múltiple sin atender por tanto a las multiplicidades; pero cuando Lacan tacha el sujeto, \$ –operación que está desde el principio–, y sobre todo cuando comienza a cuestionar la preeminencia de lo simbólico, si conserva el lugar del sujeto de la enunciación es para dejarlo substancialmente vacío, para afirmar que lo que habla, habla siempre desde otro lugar del que se lo espera³⁵². Y no es, como pretenden Deleuze y Guattari, que ese vaciamiento sea deudor de una trascendencia, la trascendencia del significante –al menos no después del giro a lo real–; más bien el afuera es ahora lo real –como veremos en el proceso de gestación del principio «no hay Otro del Otro»–, y es un afuera que no puede devenir trascendente en la medida en que no es, en que no tiene ninguna consistencia ontológica.

El *cogito*, volviendo a la operación que efectúa Freud sobre Descartes, se ve confrontado con el hecho inquietante de que su génesis depende de un proceso patológico, de que la locura está en su origen. Lacan, en su tránsito a la ciencia de lo real, se va a interesar más por los fracasos y traspies que por los triunfos de la ley simbólica, pero precisamente porque descubre que ellos son mucho más determinantes que la propia ley para la constitución del sujeto. Ahora el Otro por relación al cual se define el sujeto no es tanto el Otro simbólico, el Nombre-del-Padre, cuanto el Otro real, el Otro sin nombre. Lo que en el *Seminario III*³⁵³ era una caracterización de las psicosis –forclusión del Nombre-del-Padre que arroja a un contacto directo, sin mediaciones, con lo real, pues lo que es forcluido en lo simbólico retorna en lo real; el psicótico carece de “Otro del Otro” que lo preserve frente a esa invasión– se transforma después en un principio general: la desaparición del Otro Absoluto o el descubrimiento de su carácter construido, contingente y fantasmático es la verdad de todo sujeto; el *cogito* enloquecido y fuera de sus goznes es el *cogito* de todo el mundo. Sin una garantía externa, un Otro del Otro que asegure la veracidad y objetividad del orden simbólico –como el Dios de Descartes autentificaba sus intuiciones–, lo real del lenguaje o el inconsciente mudo comparece «a cielo abierto» (*SIII* 14/12/1955). «En los fenómenos, llamémoslos provisionalmente teratológicos, de las psicosis, esto opera a cielo abierto»

³⁵² De esta manera, no entra en contradicción con las afirmaciones de Deleuze y Guattari: «No hay enunciación individual, ni siquiera sujeto de enunciación» (*MP* 101). El tránsito a lo real del pensamiento de Lacan hará bascular el peso desde el Inconsciente simbólico, el inconsciente que habla, hacia el Inconsciente real que calla, desde la dignidad ontológica del orden simbólico hacia el vacío de lo real. El *cogito* en tanto que sujeto de enunciación ya no es *res cogitans* sino señuelo, semblanza o semblante desfundamentado; la duplicidad entre *Je* y *moi* que podía legitimar de algún modo la contraposición formal –aunque no substancial u ontológica– entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación cede terreno a la multiplicidad de artefactos y ensambladuras, simbólicas e imaginarias –los agenciamientos deleuzo-guattarianos–, que se dibujan sobre un real imposible.

³⁵³ Si bien ya en el *Seminario III* Lacan sitúa en el intervalo entre las relaciones con los dos otros –el imaginario y el simbólico–, es decir, en el intervalo entre las relaciones constitutivas y determinantes para el sujeto, el germen de la locura, consecuencia de la imposibilidad de estar seguro de esas relaciones: «¿Por que con una A mayúscula? Por una razón sin duda delirante, como ocurre siempre que nos vemos obligados a introducir signos suplementarios a los que el lenguaje brinda. La razón delirante es aquí la siguiente. *Tú eres mi mujer*: después de todo, ¿qué sabe uno? *Tú eres mi amo*: de hecho, ¿cómo estar seguro? El valor fundante de estas palabras está precisamente en que lo apuntado por el mensaje, así como lo manifestado en el fingimiento, es que el Otro está ahí en tanto que Otro absoluto. Absoluto, es decir que es reconocido, pero no conocido. Asimismo, lo que constituye el fingimiento es que, a fin de cuentas, no saben si es o no un fingimiento. Esta incógnita en la alteridad del Otro es lo que caracteriza esencialmente la relación de palabra en el nivel en que es hablada al otro [...]./ Esta distinción entre el Otro con mayúscula, es decir el Otro en tanto que no es conocido, y el otro con minúscula, vale decir el otro que es yo, fuente de todo conocimiento, es fundamental. En este intervalo, en el ángulo abierto entre ambas relaciones debe ser situada toda la dialéctica del delirio» (*SIII* 30/11/1955).

(*SIH* 25/01/1956); la teratología de la psicosis muestra, en definitiva, una teratología general, aquello que en verdad está funcionando en todo sujeto.

La renuncia a un fundamento último del orden simbólico que garantice su veracidad constituye una toma de distancia importante con respecto a la perspectiva cartesiana y con respecto a las primeras posturas de Lacan –en las que el Nombre-del-Padre operaba, como el Dios cartesiano, para salvar, si bien desde el interior del universo humano, al sujeto de la locura–. Ya no hay protección alguna contra el Dios engañador: del mismo modo que el psicótico no puede desembarazarse de la idea de un Otro que, según su delirio, lo quiere engañar, la supresión de una Ley básica y universal que actúe como garante de todos los significantes arroja a la ineludible contingencia e inmanencia de las construcciones simbólicas. Un enunciado no tiene ya otra garantía que su propia enunciación –que es lo que, como veremos en el próximo apartado, significa la tesis de Lacan sobre la inexistencia e imposibilidad de un metalenguaje–.

A la luz de estas premisas, cuando Lacan reivindique en los años 70 la antifilosofía, no cabe entender que se trata de una mera oposición entre filosofía y psicoanálisis; la antifilosofía encarnará una situación topológica extraña de exterioridad interna a la filosofía, de proximidad y distancia simultáneas. En esa situación se concreta, además, un determinado código deontológico del tratamiento del Otro: éste ni es una instancia trascendente con la que no obstante habría algún tipo de afinidad –o enemistad– natural de partida, ni es un objeto que de tan ajeno quede fuera del marco y no quepa siquiera hablar de él. El neologismo de Lacan, *extimidad*, sirve para caracterizar esta peculiar relación y condensa en una palabra la descripción de Deleuze y Guattari que aplicamos ahora al Otro: «es lo más íntimo en el pensamiento, y sin embargo el afuera absoluto. Un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior» (*QPh* 59). Así, si la intimidad llega a cobrar forma y llega a *ser*, es en relación con esa exterioridad radical. La antifilosofía «no sólo no es enemiga de la filosofía, sino que su “anti” es un modo especial de que la filosofía comparezca»³⁵⁴, más un signo de respeto que de aversión. En cierto sentido, cabría incluso decir que de un tiempo a esta parte la filosofía ha devenido ella misma anti-filosófica, Otro de sí, y ésta es justamente una de las principales enseñanzas del psicoanálisis: para ir a buscar el Afuera absoluto no hace falta ir muy lejos.

1.3. Verdad sin figura. No hay Otro del Otro

Lacan comienza definiendo el Otro como un lugar y no como un ser –un ser que bien por analogía bien por oposición terminaría por ser *semejante*–, y terminará por afirmar que no existe o que en su lugar no hay más que un conjunto vacío, para registrar la imposibilidad de hacer con él un «negocio redondo»³⁵⁵. El Otro se caracteriza no por ser Otro entre todos, no por ser único, «sino sólo porque podría no haberlo» (*SXVI* 11/06/1969).

La contingencia del Otro se hace trazo cuando Lacan decide en 1959 tachar su *A* y traducir esa letra barrada con la fórmula «no hay Otro del Otro». De ese modo cae el alfa del álgebra lacaniana y con ella cualquier ilusión remanente de comienzo: el Otro no es principio porque él mismo no puede comenzar, porque no tiene Otro o fundamento del que partir, porque «podría no serlo». El «gran secreto del psicoanálisis» (*SVI* 08/04/1959) y aquello por lo cual el psicoanálisis aporta algo radica para Lacan en la constatación de que el Otro es *incompleto*, de que algo falta en él y de que esa

³⁵⁴ J. Alemán, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1992, p. 7.

³⁵⁵ Tomamos esta expresión del análisis que Lyotard realiza del *Banquete* en *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, ed. de J. Muñoz, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1989, p. 91.

carencia es la que bloquea cualquier fundamentación que se pretenda definitiva: «no existe ningún significante que garantice la sucesión concreta de ninguna manifestación de significantes» (SVI 13/05/1959), que garantice «la autenticidad de la sucesión de los significantes» (SVI 20/05/1959). No importa cuántos significantes se añadan a la cadena, pues siempre será incompleta, no toda; siempre habrá, según el teorema de Gödel, al menos una afirmación indecidible. Si no hay metalenguaje que valga es porque el lenguaje genera su propia verdad sin apuntalarla en una razón suficiente trascendente –que no haya Otro del Otro significa, en última instancia, que no hay metalenguaje, que no hay una trascendencia capaz de legitimar las pretensiones del lenguaje–. Así, el Otro sin Otro es el lugar de la verdad, pero de una verdad sin esperanza, sin figura, sin verdad; el rostro desfigurado nos interpela y cuestiona desde el otro lado del espejo. La verdad ya no es competencia de lo simbólico, y la afirmación de Lacan de que sólo puede ser semi-dicha la ubica ahora en el territorio de lo real³⁵⁶. El descubrimiento de esa verdad, por otra parte, no es un postulado teórico, sino el resultado de una constatación empírica: hay algo *Real* en el análisis de lo cual es imposible dar cuenta exhaustiva, hay algo en el síntoma que siempre resiste a la simbolización por mucho que la cura avance.

Pero esta falta es precisamente el reverso de un exceso: gracias a que el inconsciente en tanto que discurso del Otro –sin Otro– mantiene al sujeto a distancia de su ser³⁵⁷, se abre el horizonte a una pluralidad de modos de subjetivación, muchos de ellos aún por descubrir –se abre el horizonte a la multiplicidad y se abandona la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple–. La falta no es, pues, la carencia o privación que criticarán Deleuze y Guattari, sino el (n-1) donde lo que se sustrae es el 1 de la Unidad, la completud, la totalidad. El discurso del Otro no tiene garantía, se arriesga permanentemente a caer en el sinsentido o la insignificancia, pero es precisamente esta naturaleza liminar la que propicia la multiplicación de los sentidos, la que posibilita que, por ejemplo, los significantes de la filosofía comparezcan bajo otra luz cuando son abordados desde el psicoanálisis –y a la inversa–. Gracias, por ende, a que no hay negocio redondo, a que el Otro no está tasado en un valor determinado, puede haber *realmente* Otro.

Que no haya Otro del Otro es, por otra parte, una declaración programática de inmanencia y una cláusula que impide que el afuera absoluto o la exterioridad radical, paradójicamente convertidas en la enseña del pensamiento de la inmanencia, recaigan en la forma del fundamento trascendente: y es que ese afuera absoluto, al no poder *fundarse* él mismo, al *hundirse* así en la inmanencia, termina por coincidir con el agujero de la figura topológica del toro³⁵⁸. Lo más desconocido, lo más ajeno al pensamiento, lo imposible, se cuela en una intimidad vaciada, eso sí, de todos los géneros de alteridad minúscula, de todas las identificaciones con pequeños otros. El interior insular y autosuficiente que las proclamas individualistas enarbolan como bandera queda al desnudo, reducido a oquedad pura, a abismo. Emerge de esta suerte un estadio previo a cualquier determinación de los sujetos como amigos o enemigos, como sujetos u objetos. Sin Otro y sin esperanza –pues nada cabe esperar allí donde no es

³⁵⁶ Si la verdad no puede más que decirse a medias, es porque el decir no agota la verdad, porque el lenguaje no agota el pensamiento –o el no-pensamiento–: «Yo siempre digo la verdad: no toda, porque no se llega a decirla toda. Decirla toda es imposible, materialmente: faltan las palabras. Es justo por esta imposibilidad que la verdad pertenece a lo real» (“Télévision”, en *AES*, p. 509).

³⁵⁷ «[...] la originalidad del campo que descubre Freud y que denomina inconsciente, es decir, de ese algo que pone siempre al sujeto a cierta distancia de su ser y hace que, justamente, nunca lo alcance [...]». *SVI*, 12/11/1958.

³⁵⁸ Es la figura a la que se aferra Lacan en los últimos años de sus enseñanzas para tratar de esquivar –con mayor o menor éxito– la carga ideológica del lenguaje ordinario.

posible representar lo esperable—, el Otro de Lacan sentencia no tanto que Dios ha muerto cuanto que ha estado muerto desde siempre, aunque no lo supiera (SVII 27/01/1961).

1.4. La crónica de una desaparición

La anécdota del seminario inexistente, *Los Nombres del Padre*, el seminario del que Lacan no pudo dar más que la lección inaugural y que parodió en el título de un seminario ulterior —*Les non-dupes errent*—, fue reivindicada después por el propio Lacan como el agujero o el vacío que impedía a sus enseñanzas cerrarse en una totalidad, como el hueco de una no-existencia que corría en paralelo a su tachadura del Otro³⁵⁹. El seminario inexistente no es sino un título y una primera y única intervención; los nombres del padre son, en 1963, un nombre sin referencia, un significante vacío, y el hecho de que al año siguiente Lacan no retome el tema —y se consagre a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, entre los que no están ni el ni los nombres del padre³⁶⁰— implica una voluntad expresa de dejarlo así, o, como él mismo sostuvo, quizás más que de un asunto de voluntad o de decisión se trataba de una imposibilidad³⁶¹.

Hablar de los nombres del padre en plural supone ya una relativización del Nombre-del-Padre —introducido en el Seminario sobre las psicosis con el propósito de determinar el lugar estructural de la ley simbólica— en tanto que insignia del orden simbólico. Los nombres del padre se descubren como encarnaciones concretas de una función que puede recubrir múltiples elementos y, lo que es más importante, que no constituye ya un fundamento último. El Otro de los nombres del padre es ahora un Otro sin razón, sin garantía, un Otro más real que simbólico —no es ya el Dios de los filósofos sino, como explicita Lacan en la lección inaugural de su seminario inexistente acudiendo a una cita de Pascal, el Dios de Abraham, un Dios incomprensible e inexplicable³⁶²—.

La operación crítica implicada en la desaparición del Nombre-del-Padre tiene que ver también con la renuncia de Lacan a establecer un pasaje directo entre el concepto y la existencia, una renuncia que comparte sus premisas con la crítica kantiana del argumento ontológico y que salda sus cuentas pendientes con Hegel. Frente a lo que pudiera parecer de entrada, la inmersión en la lógica y en la matemática que se produce en el pensamiento de Lacan a finales de los años sesenta está en el extremo opuesto al discurso de la universalidad y de la generalización. El cuestionamiento de la primacía

³⁵⁹ Ver el artículo de J. A. Miller, “Le séminaire inexistant”, en *Carnets cliniques de Strasbourg*, Strasbourg, UFORCA, nº 1, 1999.

³⁶⁰ Miller sostiene en *Idem* que esos cuatro conceptos —inconsciente, repetición, transferencia, pulsión— son los Nombres del Padre en Freud, pero que el propósito de Lacan en su Seminario de 1964 es sustituirlos paulatinamente por sus matemas. La transición, según Miller, habría sido como sigue: El Nombre, los Nombres, los Conceptos y los Matemas.

³⁶¹ *Idem*. Más allá de la cuestión histórica de su expulsión de la IPA, la Asociación Psicoanalítica Internacional —Lacan insinúa en la apertura de su *Seminario XI* que esa expulsión tiene que ver con que se consideró una herejía su intento de cuestionar el Nombre-del-Padre—, hay algo del orden de la imposibilidad a la hora de enseñar, nombrar e investigar el Nombre-del-padre, es decir, hay algo que cortocircuita ese intento y deja al descubierto la precariedad de ese nombre y la imposibilidad de convertirlo en el objeto de un estudio teórico con vocación de universalidad.

³⁶² «“Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y no Dios de los filósofos y de los sabios”, dice Pascal encabezando los *Pensamientos*. De aquello, podemos decir que un Dios así se encuentra en lo real; como todo lo real, es inaccesible, se señala por lo que no engaña, la angustia» (NDP 20/11/1963).

simbólica responde justamente a la necesidad –clínica de entrada³⁶³, pero teórica en general– de acceder a lo particular y lo singular, un acceso que, como ya mostrara Kant, no permite la ley *a priori* aislada, sin intuición, sin experiencia. Y el recurso a la lógica pretende precisamente encontrar las fallas y las costuras de la universalidad, las grietas por las que se hace evidente que ésta no funciona –o al menos no dice nada– sin una existencia o *ek-sistencia* que la sustente. Frente a lo que propugna la dialéctica hegeliana, lo universal por sí mismo no es lo que da cuenta de lo singular, sino más bien a la inversa, y si hay un acoplamiento entre lo uno y lo otro es porque lo singular está ya ahí, y no en modo alguno porque se deduzca de lo universal. Lacan, como veremos más adelante cuando nos ocupemos del *Seminario XX*, revisa la lógica proposicional para detectar en concreto el punto en que la imposición de universalidad depende de una afirmación existencial previa, y para, apoyándose en la lógica clásica –en la idea de que una proposición universal en principio no habla de existencia: “Todo A es B”, aunque pueda ser verdadera, no nos dice nada acerca de la existencia de A–, mostrar que el camino desde el puro concepto hasta la existencia está vedado. La caída del Nombre-del-Padre, pues, corre pareja a la caída ontológica del Dios como el ser mayor que lo cual nada cabe pensar y cuya existencia se infiere de su esencia –si queda algún Dios, es el Dios de Abraham purgado de su trascendencia y de su substancialidad, el Dios del que no se puede jamás estar seguro–. El objeto *a* comparecerá en este escenario como el elemento que aporta un plus experiencial a la vez que arruina toda búsqueda de una afirmación universal que lo catalogue: es un real sin concepto, y los nombres del padre –nombres siempre impropios, siempre contingentes– serán los que ensayen vías de conceptualización. En este sentido, el Nombre-del-Padre aparece como un *semblant* y no ya como fundamento legislador infalible, como una especie de narración cuasi-mítica que pretende hacerse cargo de esa irrupción inasimilable de lo real en la realidad.

En el tránsito de la A a la *A*, el Nombre-del-Padre deja un vacío que se insinúa ya desde la propia imagen en el espejo y que es lo que hará germinar al sujeto *S* –y al objeto-cause de su deseo, el objeto *a*– en la frontera-abismo entre el significante y lo real –más allá, pues, de la concepción de un sujeto simplemente sujetado al orden simbólico o reflejado en el cristal–. Dios creó al hombre a su imagen, y la muerte del Padre –o su diseminación en una multiplicidad de nombres del padre con minúscula– hace que la imagen del hombre herede algo de esa desaparición. «El hombre también, en tanto que imagen, es interesante por el hueco que la imagen deja vacío –por eso que no se ve en la imagen, por el más allá de la captura de la imagen, el vacío de Dios por descubrir» (*SVII* 30/03/1960). Si Dios es algo, si *A* es algo, es la enseñanza de que hay que avanzar en el vacío.

El lenguaje se demuestra, bajo esta perspectiva, atravesado también por ese vacío, y el ser humano, en tanto que serhablante, en tanto que *parlêtre*, no encuentra para sus enunciados otra garantía que la propia enunciación:

Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Es lo que formulamos al decir que no hay

³⁶³ Lacan toma conciencia, al hilo de los textos de Freud, de que es imposible dar cuenta por completo y exhaustivamente de la dinámica de la neurosis desde la perspectiva puramente estructural. Hay algo en el síntoma que se resiste a la simbolización por muy lejos que se lleve el análisis, hay un ombligo del sueño, una roca de la castración, un elemento insimbolizable que no se deja jamás verbalizar en el tratamiento. Esta toma de conciencia por parte de Lacan lo llevará a formular la teoría del *goce*, que no es ya el placer simbólico o imaginario y que tampoco queda arrinconado en el cajón de sastre de las perversiones patológicas.

metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay un Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley). (E 813).

Toda la trascendencia de la Ley que Lacan había mantenido con anterioridad –véase por ejemplo el *Seminario IV*: «el padre simbólico es una necesidad de la construcción simbólica, pero sólo podemos situarlo en un más allá, casi diría en una trascendencia» (SIV 13/03/1957)– cae con la reivindicación de este agujero, la A mayúscula es convocada ahora no ya en calidad de fundamento último sino para designar un conjunto vacío. Ciertamente, en el artículo “Subversión del sujeto” –donde formula explícitamente el «no hay un Otro el Otro»–, Lacan todavía entiende el Nombre-del-Padre como el pasaporte para acceder al orden simbólico, aún lo concibe como un significante privilegiado. Sin embargo, en tanto que abandona su posición trascendente y se descubre siendo un mero organizador interno, la vacante del Nombre-del-Padre fundamental hace que la estructura quede directamente expuesta a lo real. Esa apertura que en el *Seminario III* caracterizaba exclusivamente a las psicosis, y que resultaba de la imposibilidad de apelar al Nombre-del-Padre para suturar el orden simbólico, se reivindica ahora como estructural. Por mucho que se intente taponar ese agujero, lo real no cesa de estar presente. Y cuando el Nombre-del-Padre reconoce su falta, comienza a superponerse paulatinamente al significante de ese vacío, a saber: el falo. La falta en este caso no es tanto una falta simbólica –la falta de un significante en la cadena– cuanto una falta real, o, más bien, una pura presencia de lo real en la estructura abierta de lo simbólico. De este modo, la A pasa a ser inmanente al sistema, con la paradoja de que la inmanencia es justamente el resultado de la apertura al afuera de lo real –frente a la trascendencia de una Ley simbólica que ponía al lenguaje a salvo de los embates de lo real–.

De nuevo, el vacío de la falta no introduce una carencia sino un exceso: si bien cabe entender la desaparición del Otro del Otro como una sustracción en lo simbólico, como un (–1), se trata de una apertura en cuanto a lo real (+1). Lo real es falta desde el punto de vista del significante, pero es exceso o plus desde la perspectiva del más allá. Y no se trata tanto de la reivindicación de un real substancial y pre-simbólico –que inevitablemente reintroduciría la trascendencia– cuanto de la propia estructura abierta y contingente de lo simbólico. Que no haya Otro del Otro –o que el Otro del Otro sea real y no simbólico– entraña simultáneamente que no hay un garante externo y supremo para lo simbólico, que no hay una Ley de las leyes, y que no hay una totalidad Real, una substancia Real absoluta que circunscriba el orden del símbolo; no es ya siquiera que lo Real haya ocupado el lugar del fundamento simbólico, sino más bien que el lugar de ese fundamento es ahora el de una desfundamentación estructural.

2. La Cosa y el objeto a (SVII) (SX)

El vacío que concurre al reflejo en el espejo, el vacío que estaba ahí desde siempre pero que la dimisión del Nombre-del-Padre hace más patente, es abordado como el verdadero *objeto* de estudio del psicoanálisis sobre todo a partir del *Seminario VII*³⁶⁴, donde la noción freudiana de Cosa –*das Ding*³⁶⁵– sirve como punto de partida para intentar pensar lo no-simbolizable. Inicialmente, pues, la tarea ha de ser demostrar que ese vacío constituye un objeto, un tipo particular de objeto. Ya en el *Seminario VI* Lacan habla de una «doble realidad», de «otra dimensión» que no es la realidad

³⁶⁴ Ver también “Kant con Sade”, en E, pp. 765-792.

³⁶⁵ Utilizada predominantemente en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*.

primitiva sino un más allá de lo vivido por el sujeto (*SVI* 13/05/1959), algo que irrumpe en el mundo de lo cotidiano. Lacan abre hueco a esta nueva materia de la investigación disolviendo una confusión concreta a propósito del sentido del término “objeto”: debe distinguirse el objeto real del deseo –que es en realidad el objeto-causa del deseo y no su objeto empírico– del objeto imaginario del conocimiento. Lo real no es lo correlativo de la actividad cognoscitiva, sino justamente lo que se hurta a esa actividad, pero pese a no ser objeto de conocimiento, sí encarna una particular especie de objetividad.

La Cosa es el trasfondo sobre el que se va a dibujar ese objeto particular que da cuerpo al contacto directo con lo real: el objeto *a*. De la *A* del Otro se pasa a la *a* del objeto *a* cruzando el territorio de una Cosa que es No-Cosa (*SVII* 03/02/1960). La imposibilidad de comenzar de una vez por siempre, de apuntalar en un primer principio todas las construcciones simbólicas, se hace patente también en esa *a* minúscula, en el progresivo abandono de una mayúscula cuya grandeza anunciaba el inicio de un texto o de una frase. Aún se trata de la primera letra del alfabeto, aún se trata de un lugar en el que se juega la verdad del sujeto, pero la minúscula testimonia la ausencia de un fundamento último con más fuerza todavía que la *A*, que el Otro sin Otro. El Otro, en todo caso, es sustituido por la Cosa –«la Otra cosa es esencialmente la Cosa» (*SVII* 27/01/1960), «la Cosa es al mismo tiempo No-Cosa» (*SVII* 03/02/1960)– en tanto que es lo innombrable y a la vez la apertura a todo nombrar –y la Cosa irá desapareciendo progresivamente de las enseñanzas de Lacan, cediendo todo el espacio al objeto *a* y depurando con su desaparición todo remanente teológico, siquiera fantasmático, de ese Otro mayúsculo³⁶⁶–.

La Cosa, en el nivel de las representaciones, no es que sea nada, sino que «literalmente no es – se distingue como ausente, extranjera» (*SX* 12/12/1962); es una representación que designa la imposibilidad de la representación, pero a la vez ese vacío que queda fuera de alcance es lo que determina a todas las demás representaciones. La Cosa es ya un menos, pero es la sustracción que impugna la idea de un Real mítico pleno, Uno, total. Cuando en los primeros seminarios Lacan hablaba del significante como asesinato originario de la cosa, dejaba con ello indicado el lugar de lo que se cancela con el lenguaje, el lugar del agujero que resulta de la instauración del símbolo y que a la vez lo hace posible. Ahora lo real es la escena del crimen menos la víctima; ya no hay cuerpo del delito en el más allá del lenguaje, y lo que resta es la Cosa.

La Cosa es exterior y ajena al universo estructurado del sujeto, pero está al mismo tiempo en su corazón, es su centro vacío³⁶⁷. Y sólo se puede reencontrar en *otra cosa*, en el objeto *a*. Ese objeto cósmico es un objeto fronterizo: ni significante u objeto empírico, ni Cosa, aunque sea el único testimonio material –si bien su presencia es de entrada pura ausencia– de esa Cosa en la cadena significante. Lo real no se puede decir, pero esta prohibición estructural que acompaña a la introducción del orden simbólico no es, no obstante, una pura negación. La Cosa se *inter-dice* (*interdit*), esto es, sólo se dice en los intervalos, en los silencios que separan a los significantes, y esos intervalos o

³⁶⁶ Y con esta desaparición, por tanto, será manifiesta la basculación hacia el primero de los dos polos que distinguen Deleuze y Guattari en la teoría del deseo de Lacan y que constituye para ellos el punto de partida de su propia noción de máquina deseante: «La admirable teoría sobre el deseo de Lacan creemos que tiene dos polos: uno con relación al “pequeño objeto-a” como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al “gran Otro” como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia» (AEsp p. 34).

³⁶⁷ «Pues esta *das Ding* está justamente en el centro en el sentido de que está excluida. Es decir, que en realidad ésta debe ser postulada como exterior, esta *das Ding*, este Otro prehistórico imposible de olvidar, y del que Freud afirma la necesidad de su posición primera, bajo la forma de algo que está *entfremdet*, que es extranjero al yo pero está al mismo tiempo en el corazón de ese yo, algo que en el nivel del inconsciente sólo representa una representación» (*SVII* 23/12/1959).

impases son precisamente los que señalan la irrupción del objeto *a* —que sería, por ende, la marca o huella que la Cosa deja en la cadena signifiante—.

En el *Seminario VII*, Lacan acude a un ejemplo de Heidegger para elucidar el papel de la Cosa en su mapa conceptual: el signifiante sería como una vasija, es decir, un objeto hecho para representar que contiene en sí el vacío. Ese vacío, tal como se presenta en la representación, comparece como un *nihil*, como una nada; pero el alfarero ha creado la vasija en torno de ese vacío, crea *ex nihilo*, a partir del agujero (*SVII* 27/01/1960). «La noción de la creación *ex nihilo* es coextensiva de la situación exacta de la Cosa como tal» (*SVII* 27/01/1960). Así, pues, si es posible seguir manteniendo el «In principio erat Verbum», es a costa de reconocer que antes era la nada, que esa nada es la única que permite la creación (*SVII* 04/05/1960). Y ese *ex nihilo*, en lugar de ser el testimonio de la génesis divina, es precisamente el acta de defunción de Dios como gran Otro: si hay nada al comienzo es porque no hay Otro del Otro —«les frontières du *à partir de rien*, du *ex nihilo*, c'est là [...] que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée» (*SVII* 01/06/1960)—. Ciertamente, la vasija es el marco simbólico que delinea los contornos ilimitados de la Cosa real, pero simultáneamente no hay vasija sin vacío o hueco —sin símbolo no hay Cosa, y sin Cosa no hay símbolo—.

Si de entrada lo irrepresentable parece operar como una limitación del lenguaje, como el índice de su fracaso, los análisis de Lacan muestran que en verdad es condición de su “triunfo” —de un triunfo sin grandes triunfalismos, un triunfo en minúsculas—, de su significatividad. Más allá del orden simbólico se precisa un real que lo desfundamente y lo ponga en movimiento; más allá del principio del placer se precisa un instinto de muerte que haga posible una repetición pura; más allá de la realidad empírica de los significados y de la ley simbólica como principio empírico se precisa un vacío real y trascendental que permita a los significantes circular. La Cosa es, por tanto, un signifiante vacío, un signifiante paradójico que no significa nada más que el acto de significar en cuanto tal, y cuando se traduce en el objeto *a*, éste se convierte en el doble o suplente de lo que el sistema excluye —un suplente, pues, sin titular—. La condición última para que funcione el orden simbólico no es, por ende, un fundamento substancial y trascendente sino un vacío inmanente aunque totalmente exterior y ajeno. Si se rellena la vasija con pretensión de eternidad —si se la rellena por ejemplo con más barro—, ésta deja de funcionar; sólo si se la llena con flores que mueren y son cambiadas por otras, esto es, sólo si se la llena de manera contingente y parcial, preservando su vacío —que es justamente el que la determina como vasija—, cumple su función. La vasija trae un más al mundo gracias a que se constituye en torno a un menos, pues con el menos, con el vacío, introduce la posibilidad de llenarlo. Lo trascendental, en este giro a lo real, implica así un necesario agujero; la cadena signifiante, además de la diferencia estructural, necesita un eslabón perdido, un signifiante cero, una ausencia, para poder significar.

2.1. ... Pero en el vacío hay algo: apuntes para una nueva estética trascendental

Ahora bien, hay algo más bien que nada dentro de la vasija, incluso cuando no contiene flores³⁶⁸. Unos años más tarde (*SXXII* 11/03/1975), Lacan formulará esta idea

³⁶⁸ En una conferencia pronunciada en Baltimore, Lacan responde a una pregunta acerca de cuál es su postura con respecto a la nada en general y con respecto a Husserl y Sartre en particular: «Pienso que no puedo decir casi nada de la “Nada” [*Néant*], la palabra que usted ha utilizado, y menos todavía a propósito de Husserl o Sartre. En realidad, yo no creo haber hablado de nada. El deslizamiento y la dificultad de aprehender lo que nunca está aquí (está aquí cuando lo busco allá; está allá cuando yo estoy aquí) no es nada [*rien*]. Este año anunciaré, como programa de mi seminario, lo que he titulado “La lógica

calificando a lo real como «sentido-blanco» (*sens-blanc*), que es en verdad un juego de palabras con *semblant*. Ese sentido en blanco que no obstante es el lugar donde se gesta toda semblanza –se gesta forzosamente para sobrevivir porque lo real nos deja en blanco– pone de relieve el espacio de un vacío poblado. Lo real excluye todo sentido no como la absoluta negación de algo –el vacío absoluto– sino como el blanco, es decir, un vacío en el que hay algo, como el ruido blanco que en lugar de ser completo silencio es ese sonido extraño de radio desintonizada, un sonido que tampoco llegar a ser, por otra parte, sonido como tal, algo substancial y con entidad propia.

Lo verdaderamente inquietante del vacío de la imagen en el espejo no es que sea puro vacío, no es que sea meramente el hueco que contornea la silueta de la figura humana y la destaca sobre el fondo; lo que perturba del reflejo es que en ese vacío hay algo, hay un *objeto*, un *resto* de algo. Ese objeto no especularizable pero que no obstante continúa siendo objeto, eso que de la Cosa se nos da a la experiencia –una experiencia más allá de los límites de la experiencia–, es lo que Lacan denomina objeto *a*. Desde cierto punto de vista, lo real del objeto *a* es *ausencia*, es vacío, el vacío de una Totalidad ausente e inexistente, el vacío de un Real primordial que nunca vino al ser –no es que fuera perdido, sino que nunca existió; en todo caso, es una retroproyección–; es (–1), no-Todo y no-Uno. Pero, desde otro punto de vista, lo real del objeto *a* es *presencia*, comparecencia de un real residual.

El *Seminario X* aborda directamente esa experiencia particular de lo real que subvierte por completo la concepción de la experiencia ordinaria, simbólica, y que demanda con su aparición una reescritura integral de la estética trascendental que permita explicar cómo es posible experimentar ese más allá. La experiencia de lo que está más allá de la experiencia ya no es meramente la percepción alucinatoria sino la pulsión que nunca miente, la *angustia*: «Este lugar, en tanto que delimitado por algo que se materializa en la imagen, un borde, una abertura, una *hiancia* [béance] donde la constitución de la imagen especular muestra su límite, es el lugar elegido de la angustia» (SX 16/01/1963). Freud sostenía que la angustia es la experiencia sin objeto, la pura pulsión sin objeto; no obstante, Lacan corregirá la fórmula para afirmar que «no es sin objeto» (SX 9/01/1963), en la medida en que es la experiencia del objeto *a*.

Cuando Freud afirmaba que la angustia es sin objeto, que no tiene objeto, marcaba de ese modo su carácter de sentimiento límite. Pero esa nada de objeto es lo que Lacan quiere recuperar bajo la forma del objeto *a*: la angustia es justamente la señal de la intervención de ese objeto peculiar, su única traducción subjetiva, y es gracias a esa vivencia fronteriza que podemos empezar a hablar de él. En esa experiencia-límite se produce la irrupción de un real que resiste a la simbolización, de un resto o residuo que no entra en la criba trascendental del símbolo. La lógica trascendental del orden simbólico como horizonte último de toda experiencia posible aparece entonces como siendo tan sólo la condición de una parte de la experiencia. No toda experiencia es estructurada: hay experiencia de algo que no es experimentable en los términos ordinarios, algo que no tiene un nombre o un rostro, que escapa al lenguaje e introduce la sospecha acerca de la pretendida universalidad del mundo dispuesto por el símbolo. La angustia, frente al lenguaje, es «algo que no engaña» (SX 19/12/1962), algo que está

del fantasma”. La mayor parte de mi esfuerzo, creo, tratará sobre la definición de los distintos tipos de falta [*manque*], pérdida, nada [*néant*] que son de naturaleza absolutamente diferente. Una ausencia, por ejemplo. La ausencia de la reina es necesaria para hacer una adición con esta clase de elemento, pero encontrar la ausencia de la reina... Pienso que la vaguedad de esta palabra simple, “nada” [*rien*], no es utilizable en ese contexto». En R. Macksey and E. Donato (eds.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 186-195.

fuera de duda; es el único sentimiento que no engaña —que no es ni puede ser metáfora— y que, por ende, nos permite sobrepasar en cierta medida el carácter de semblante o semblanza del significante y lo imaginario. Pero además, la angustia, en tanto que experiencia límite del Yo (*moi*), no es sólo una experiencia otra, sino una experiencia elemental: es una vivencia de despersonalización, de no-reconocimiento de sí mismo por la presencia abrupta de un elemento extraño o *Unheimlich*; y, al mismo tiempo, esa inquietante extrañeza es el sostén de toda subjetividad y objetividad y de la relación del sujeto con aquello que no lo es.

El resto que encarna el objeto *a* es, por tanto, heterogéneo con respecto a la estructura, es su reverso, un agujero en medio del mundo organizado. Es *objeto*, pero escapa al estatuto del objeto de la estética trascendental kantiana: ya no opera en lo simbólico sino en lo real, a título de «objeto del cual justamente no hay idea»³⁶⁹. Es *pre-subjetivo* (SXI 13/05/1964), justamente porque su nada o vacío es lo que hace que haya sujetos —en tanto que soporte de su identificación o de la denegación de una identificación— y objetos empíricos. Es *a*, signo algebraico, nombre que es constante y no variable y que por tanto se hurta a las metáforas y desplazamientos significantes, así como a todas las capturas imaginarias: “*a*” no denota nada, no significa nada, no representa nada. La notación algebraica, frente a la palabra, cumple así una función: posibilitar una aprehensión no metafórica³⁷⁰. Y, además de *a*, es objeto, pero *objeto (causa) de deseo* y no de conocimiento, objeto privado e incommunicable y no objeto intersubjetivo o instancia de objetividad. Y pese a su imposibilidad, pese a su trans-espacialidad o a-localización, está *presente*, sin poder ser situado, aislado o localizado, en el campo de los fenómenos. Si *no hay representación* de la Cosa, tampoco la hay del objeto *a*; aunque éste es en cierto sentido la puesta en comunicación entre el Otro simbólico y la Cosa real. El objeto *a* se sirve de los fenómenos para expresarse, pero en ese acto de expresión los fenómenos terminan por convertirse en un velo de Maya, de modo que el objeto *a*, pese a estar siempre ahí, sólo aparece en los desgarros del velo. La Cosa freudo-lacaniana es tan incognoscible e insimbolizable como la cosa en sí kantiana, si bien a diferencia de ésta se hace cuerpo en el objeto *a*, en el resto que queda de la operación en que se constituye el sujeto, la operación relacional entre el Sujeto y el Otro —operación que sólo es posible precisamente porque no es exacta, porque deja un resto—.

Con Lacan se amplía de este modo el rango de la empiria hasta abarcar, si bien desde parámetros totalmente distintos a los que establecen las condiciones de la experiencia posible, lo que Freud todavía no supo formular como un objeto. Y es por ello que comienza a jugar con la topología, pues busca un nuevo horizonte trascendental que le permita dar cuenta en términos positivos y no meramente negativos de la experiencia del vacío. La aparición del objeto *a* es lo que fuerza a pasar de un tipo de espacio-temporalidad a otra:

Intenté el año pasado articular todo esto en torno a una figura tomada prestada del dominio ambiguo de la topología, que adelgaza al extremo los datos de lo imaginario y que juega sobre una suerte de trans-espacio [...]. Es por ejemplo la imagen retorcida y sin embargo bien expresiva del *cross-cap*.

He manipulado esta superficie delante de ustedes durante más de un mes, para hacerles concebir cómo el corte puede instituir ahí dos piezas diferentes, una que puede tener una imagen especular y otra que, literalmente, no la tiene. Se trataba de la relación entre el menos-*phi* y la constitución del pequeño *a*. Por un lado, la reserva inaprehensible imaginariamente, aunque esté ligada a un órgano [...], ese instrumento

³⁶⁹ J. Lacan, “La Troisième”, en *Lettres de l'Ecole freudienne*, n°16, 1975, pp.177-203.

³⁷⁰ “A” no significa nada ni quiere decir nada, pero cuando se la aborda desde el plano simbólico no puede dejar de evocar una serie de ideas que suplen esa nada: es “a” de afuera (*außen*), de otro (*Autre*), de antes, de angustia.

que deberá cada tanto entrar en acción para la satisfacción del deseo, el falo. Por otro lado, el *a*, que es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental. Su estatuto es tan difícil de articular que es por ahí por donde entran todas las confusiones en la teoría analítica.

Este objeto *a* del que no hemos hecho más que anunciar sus características constituyentes y que ponemos aquí en el orden del día, es él de lo que se trata cuando Freud habla del objeto a propósito de la angustia. La ambigüedad deriva de que no podemos más que imaginarlo en el registro especular. Se trata precisamente de instituir aquí otro modo de imaginización, si puedo expresarme así, donde se defina este objeto. Es lo que llegaremos a hacer si ustedes quieren seguirme, es decir, paso a paso (SX 28/11/1962).

Ya un año antes, en el Seminario sobre la identificación (IX, 1961-1962), Lacan comienza a ensayar vías alternativas que permitan formular una estética trascendental ampliada a través de un diálogo directo con Kant. En la sesión del 28 de febrero de 1962 subraya tanto los logros cuanto las insuficiencias del planteamiento kantiano, y deja apuntado el camino de la topología como medio para su actualización:

No hay lugar para admitir como sostenible la estética trascendental de Kant, a pesar de eso que he llamado el carácter insuperable del servicio que nos presta en su crítica, y espero hacerlo sentir justamente con aquello que voy a mostrar que conviene sustituirla. Pues justamente, si conviene sustituirla por otra cosa y funciona conservando algo de la estructura que ha articulado, ello prueba que él ha al menos entrevisto, que ha profundamente entrevisto la cosa susodicha. Es así que la estética kantiana no es absolutamente sostenible, por la simple razón de que está, para él, apoyada fundamentalmente en una argumentación matemática deudora de lo que se puede llamar la época geometrizarante de la matemática. En la medida en que la geometría euclidiana es incontestada en el momento en que Kant efectúa su meditación, es sostenible para él que haya en el orden espacio-temporal ciertas evidencias intuitivas. Basta con abrir su texto para recolectar los ejemplos de lo que ahora puede parecer inmediatamente refutable a un alumno medianamente avanzado en la iniciación matemática. Cuando nos da como ejemplo de una evidencia que no tiene necesidad de ser demostrada el que por dos puntos no pueda pasar sino una recta, cada uno sabe, en la medida en que la mente se somete con facilidad a la imaginación, a la intuición pura de un espacio curvo por la metáfora de la esfera, que por dos puntos puede pasar mucho más que una recta, incluso una infinidad de rectas (SIX 28/02/1962).

A pesar de esta divergencia fundamental, Lacan no deja de recurrir a Kant en este seminario para extraer las herramientas conceptuales más apropiadas para afrontar la experiencia del objeto *a*. Como en el caso de la Cosa, se trata de una *nada* muy particular, y tanto en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* (1763) cuanto, posteriormente, en su *Crítica de la razón pura*, Kant proporciona un estudio de distintos tipos de nadas –distintos tipos que, si las nadas no fueran algo, no se podrían discernir– muy útil para concebir la peculiaridad del objeto *a*. El *Ensayo* de Kant distingue de entrada entre el *nihil negativum*, la oposición lógica o contradicción –afirmación y negación de una misma cosa; por tanto, imposible, impensable e irrepresentable–, y el *nihil privativum*, la oposición real o contrariedad –la posición efectiva de dos propiedades o predicados contrarios en un mismo sujeto–. El resultado del *nihil privativum* es el cero, es decir, la consecuencia de sumar dos propiedades o fuerzas con valores contrarios: por ejemplo, +2 y -2. Sin embargo, entre +2 y -2 no hay contradicción, esos números no indican una realidad y su negación –la negación matemática es el cero– sino sólo la oposición de dos cantidades o magnitudes, ambas positivas. Un barco que se desplaza hacia oriente o hacia occidente entraña un movimiento igualmente positivo y real en ambos casos, y en economía es tan real la deuda o el gasto como el ingreso o el capital. De la oposición real se va a derivar más adelante la concepción kantiana de la causalidad y el correctivo lacaniano a esa misma categoría, pero de momento permaneceremos en la concepción de la nada. La consecuencia de la oposición lógica es absolutamente nada (*nihil negativum*): un cuerpo

en movimiento es algo; un cuerpo que no está en movimiento también es algo. Pero un cuerpo que estuviera en movimiento y, a la vez y en el mismo sentido, no en movimiento, no es nada³⁷¹. La consecuencia de la oposición real, la oposición en la que un predicado suprime lo que ha sido puesto por el otro, es algo –por ejemplo, el reposo como resultado de la anulación de dos fuerzas iguales en dirección contraria–, pero es también nada aunque en un sentido distinto de la contradicción (*nihil privativum*). Kant designa a esta nada como *cero* = 0, como ausencia, pero es una nada relativa que significa que cierta consecuencia no se da –«suponed que alguien posee una deuda activa A = 100 táleros, frente a otro; ello es una causa de un cobro igualmente grande. Pero suponed que el mismo posee también una deuda pasiva B = 100 táleros; esto es una causa para pagar otro tanto. Ambas deudas juntas son una causa de cero, es decir, para no dar ni recibir dinero»³⁷²–.

La manera que tiene la matemática de concebir las magnitudes negativas y que recoge Kant en su artículo servirá a Lacan para despojar a la caracterización del objeto *a* de las connotaciones negativas –que podrían recaer igualmente sobre el objeto que por relación a *a* se ha determinado como positivo, es decir, el objeto de conocimiento–: «una magnitud es negativa en relación a otra en la medida en que no puede ser captada junto con ella más que mediante la oposición, es decir, en cuanto que la una quita a la otra una cantidad igual a ella»³⁷³. Desde esta perspectiva, puede ser tan negativa (+1) como (–1); no se puede llamar a una magnitud negativa en términos absolutos, sino sólo en relación a otra: (+*a*) y (–*a*) son la una la magnitud negativa de la otra. Así, pese a que el objeto *a* es todo lo que el objeto de conocimiento no puede aprehender, ejerce una fuerza particular, tiene consecuencias, es eficaz y, por tanto, ambos objetos son igualmente positivos: «la repugnancia real sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos (*Gründen*) positivos, anulan la una la consecuencia (*Folge*) de la otra»³⁷⁴.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant consagra las últimas páginas de la Analítica Trascendental a la elucidación del concepto de nada, que «si bien carece en sí mismo de especial importancia, podría considerarse necesario para completar el sistema» (*KrV* A 290/B 346); sin esa nada, sin ese vacío, el sistema pierde su sistematicidad, o, en otras palabras, el sistema sólo queda completo una vez que se muestra que la pieza que le falta es la nada –es decir, que no puede ser completo o formar una totalidad absoluta–. La filosofía trascendental, continúa Kant, comienza con el concepto supremo de la división entre lo posible y lo imposible –cabe comprender que el pensamiento lacaniano ha tomado como punto de partida esa división: comenzó por lo posible y, en este segundo momento, avanza hacia lo imposible a partir de las propias inconsistencias y fisuras de lo posible–, pero esa división presupone un concepto superior por dividir, a saber: el concepto de un objeto en general tomado en sentido problemático, esto es, sin decidir aún si es algo o nada. Siguiendo el orden de las categorías, Kant enumera cuatro tipos de nadas:

- (1) La nada puede ser el objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable, un *concepto sin objeto* –como los noúmenos, que no pueden considerarse posibles pero tampoco imposibles–. Se trata del *ens rationis*, que no entraña contradicción ninguna pero que tampoco puede aportar una experiencia correspondiente.

³⁷¹ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA III: 171.

³⁷² *Ibidem*, AA III: 172.

³⁷³ *Ibidem*, AA III: 174.

³⁷⁴ *Ibidem*, AA III: 175.

- (2) El *nihil privativum* es la nada que se opone a la realidad, al algo. Es el concepto de la falta de objeto, como la sombra o el frío.
- (3) El *ens imaginarium* es la mera forma de la intuición sin substancia, la pura condición formal del objeto –en cuanto fenómeno– que no es por sí misma un objeto. El espacio y el tiempo puros son un algo en tanto que formas de la intuición, pero no son ellos mismos objetos intuidos.
- (4) Por último, la nada de la contradicción es el *nihil negativum*, el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo. Es lo imposible –y es aquí donde Kant ofrece el ejemplo cuya presunta contradicción la topología lacaniana va a cuestionar: la figura rectilínea de dos lados–.

Los vacíos se distribuyen entre estas cuatro opciones: concepto vacío sin objeto, objeto vacío de un concepto, intuición vacía sin objeto y objeto vacío sin concepto. Ciertamente, Lacan juega a insinuar que *Réal* es una suerte de palíndromo, que su lectura invertida, *Leer*, vacío en alemán, conserva, si no el mismo orden fonemático, sí el mismo sentido. Ahora bien, ¿con cuál de los cuatro vacíos kantianos, si es que hay uno, se identifica lo real? Si se entiende el concepto de falta en Lacan como carencia, uno cae rápidamente en la tentación de identificar el objeto *a* con el *nihil privativum*, con la pura privación de objeto –que en la *KrV* pierde las connotaciones positivas del *Ensayo*–; no obstante, en la medida en que esa nada en Kant es el concepto de la falta de objeto, no hay propiamente hablando objeto, y nosotros iniciábamos este epígrafe señalando que en el vacío hay *algo*.

Si bien la estética kantiana, demasiado geometrizante, precisa una reformulación integral que permita acoger la experiencia particular del objeto *a* –que se aviene mucho mejor con las premisas de la topología–, Lacan reconoce que esta división de nada tiene un valor muy especial. Según los principios del entendimiento puro detallados en la *Crítica de la razón pura*, en la naturaleza –que es lo mismo que decir “en la experiencia posible”– rige el principio de continuidad: no hay saltos, hiatos, casualidad ni fatalidad:

Nada que exhiba un vacío o simplemente lo tolere como parte de la síntesis empírica puede entrar en la experiencia. En efecto, lo que se refiere al vacío que podemos concebir fuera del campo de la experiencia posible (fuera del mundo) no constituye una cuestión que caiga dentro de la jurisdicción del mero entendimiento. Este sólo decide acerca de cuestiones relativas al uso que de los fenómenos dados se hace con vistas al conocimiento empírico. Esa cuestión es un problema de la razón ideal, la cual va más allá de la esfera de la experiencia posible y pretende juzgar sobre lo que rodea y limita tal esfera. La tendremos que tratar, pues, en la dialéctica trascendental (*KrV* A 229/B 281).

Sin embargo, pese a lo que pueda hacer después en la Dialéctica Trascendental, Kant reserva las últimas páginas de la Analítica al tratamiento del vacío; es decir, en cierto modo reconcilia, en la frontera con la dialéctica, el vacío, el salto, el hiato, con la experiencia. Así, la tabla de la nada enumera una serie de vacíos que constituyen el límite de la naturaleza o experiencia posible, y por esa vía pretende Lacan acceder a la explicación del objeto *a*. Puede que en el mundo no haya saltos, hiatos, contingencia, azar o necesidad ciega, pero hay *otro* mundo lleno de ellos, otro mundo que tiene efectos igualmente sobre el sujeto y que es el que interesa al psicoanálisis. Con las cuatro afirmaciones que aparecen en los principios del entendimiento puro, *in natura non datur saltus, hiatus, casus, fatum*, Lacan reconstruye el genuino objeto de la investigación analítica: éstos describen de manera invertida el estatuto de aquello con lo que se las ve cotidianamente el psicoanálisis (*SIX* 28/02/1962).

En su *Seminario IX*, Lacan retoma la tabla de la nada a partir del ejemplo de *nihil negativum* u objeto vacío sin concepto (*leerer Gegenstand ohne Begriff*): una figura rectilínea de dos lados. Esto, en la época de Kant, ilustraba el objeto inexistente e impensable por contradictorio. Sin embargo, desde la perspectiva de la topología, desde una geometría no euclidiana, es posible pensar que el trazado que describe un punto ligado a una rueda, lo que se llama una cicloide de Pascal, muestra una figura rectilínea que cuestiona la permanencia del contacto de dos líneas o dos lados (*SIX* 28/02/1962). En la misma sesión de su seminario, Lacan prosigue su exposición con lo que llama “*ens privativum*”³⁷⁵, al que atribuye con este nombre una cierta “entidad” pese a ser propiamente una nada –pues según Kant se trata, si es *privativum*, de un *nihil*, el *nihil privativum*, aunque en su *Ensayo* lo reconozca como un algo–. Además, lo caracteriza como «*leerer Gegenstand ohne Begriff*» (*SIX* 28/02/1962), es decir, con el atributo del *nihil negativum*. Con este lapsus Lacan despacha la nada del *nihil* y la negatividad del *negativum*, es decir, empieza a esbozar una región ontológica –o pre-ontológica– capaz de acoger al objeto *a* y que no acarree los inconvenientes de una concepción meramente negativa. Hay, pues, en la exposición de Lacan un privilegio especial del *nihil negativum* kantiano, pero ese privilegio viene acompañado de un retorcimiento de la teoría original: se combinan la imposibilidad del genuino *nihil negativum* convertida en una posibilidad especial en la esfera de lo real gracias a la topología –es decir, es imposible desde el punto de vista de lo simbólico, pero acontece, es un hecho, desde el punto de vista de lo real– y la privación, que no es carencia, de un ente particular, el “*ens*” *privativum*, entendido no como lo prohibido ni lo que dice que no, sino como lo «no-dicho» (*SIX* 28/02/1962). Y por medio de esa combinación Lacan comienza a apuntar a un quinto tipo de nada o vacío que no estaría contemplado en la tabla de Kant, una suerte de *intuición sin concepto pero con objeto* –que, como veremos, reconecta con otro aspecto de la filosofía kantiana, a saber: la teoría de lo sublime–: «la posibilidad del *hiatus*, del *saltus*, *casus*, *fatum*, es justamente aquello en lo que espero mostrarles [...] otra forma de intuición pura, incluso espacial» (*SIX* 28/02/1962). Habría, pues, una experiencia concreta, la del objeto *a*, que suministraría una intuición no sólo no subsumible bajo las categorías de la experiencia posible sino testigo de otras formas puras de la intuición distintas del espacio y el tiempo, una intuición pura que se experimenta en el juego con las superficies topológicas –el toro, la banda de Möbius, etc., dan cuenta de otro tipo de intuición pura, una intuición pura que en lugar de blindar la percepción a lo fenoménico abre hueco a la manifestación de lo real–.

Lacan procura dejar claro, en la sesión del 28 de marzo de 1962, que su nada no es ni la nada de la destrucción –una mala interpretación de la pulsión de muerte como instinto biológico de agresión– ni el anonadamiento propio de la negatividad hegeliana. El *nihil negativum* es, según esta lectura forzada que lo mezcla con el “*ens*” *privativum*, un objeto vacío sin concepto, sin aprehensión posible con la mano. Le Gaufey atribuye el lapsus del “*ens*” al hecho de que Lacan busca en Kant una determinación del objeto *a* distinta de la falta freudiana y de la negatividad hegeliana. Pero como subraya Monique David-Ménard, las preferencias de Lacan apuntan más bien al *nihil negativum* entendido de una peculiar manera: objeto vacío sin concepto sería, siempre según Lacan, el objeto para el cual no hay concepto capaz de reducirlo a una unidad³⁷⁶. En el *nihil negativum* habría, pues, aprehensión de un objeto que resiste a la conceptualización; objeto vacío,

³⁷⁵ Han leído de distintos modos este lapsus Guy Le Gaufey y Monique David-Ménard en *Le Pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques* (Paris, Epel, 2006), el primero, y *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* (Paris, Hermann, 2011), *Deleuze et la psychanalyse* (Paris, PUF, 2005) y *La folie dans la raison pure* (Paris, Vrin, 1990) la segunda.

³⁷⁶ *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, pp. 81-ss.

pues no es capaz de proporcionar intuición sensible subsumible bajo el espacio y el tiempo –aunque sí bajo otro tipo de intuición pura–, y sin concepto, en la medida en que no hay concepto que lo domestique y proporcione su norma o regla de aparición. Estamos, por ende, lejos del *nihil negativum* kantiano, del objeto que queda vacío porque encierra una contradicción lógica que, a su vez, disuelve el concepto. Por otra parte, la mezcla extraña con el *ens privativum* apunta, tal como explica Monique David-Ménard³⁷⁷, al acceso del pensamiento a un objeto del orden de lo real.

2.2. Por qué el objeto *a* no es un nóúmeno³⁷⁸

La división de lo que hay en fenómenos y nóúmenos no se puede superponer linealmente a la oposición entre lo real y lo simbólico –o lo real, por una parte, y lo simbólico y lo imaginario, por otra–, y esto se hace patente sobre todo desde el momento en que Lacan no clasifica el objeto *a* como un *ens rationis*. Para Kant, el conocimiento de un objeto requiere poder demostrar su posibilidad, sea por medio de la experiencia o sea *a priori* mediante la razón. Sin embargo, cabe pensar lo que uno quiera siempre que no se incurra en contradicción, siempre que el concepto –y no ya el objeto– sea posible. La diferencia, pues, entre pensar y conocer radica en que lo primero sólo requiere posibilidad lógica, mientras que lo segundo no puede ocurrir sin posibilidad real (*KrV* B XXVII nota). El nóúmeno, pese a no ser cognoscible, es pensable; esto no ocurre con lo real, la Cosa o el objeto *a*: no sólo se sitúan más allá de lo cognoscible sino también, y en la misma maniobra, más allá de lo pensable, y no por cierto porque incurran en contradicción, sino porque apelan a un tipo de pensamiento –o no-pensamiento– que no se rige ya por las estructuras simbólicas que lo informan, porque apelan en verdad a los intersticios, corto-circuitos y fracasos del pensamiento. Este otro tipo de pensamiento o no-pensamiento ya estaba presente en Freud, pues el inconsciente, en lugar de ser sencillamente irracional, se descubría funcionando conforme a una gramática distinta de la de la conciencia –lo que Deleuze llamaba la «extraña razón»– y, más aún, distinta de la de lo simbólico: esa gramática ignora el no, la contradicción, el tiempo, la muerte; no produce tanto sinsentidos cuanto un deslizamiento constante y perpetuo del sentido.

El nóúmeno, un puro concepto sin intuición, es pensable pero no proporciona conocimiento porque le falta el aporte de objetividad que suministra la constatación de la posibilidad real. Frente a él, lo real sería más bien una pura intuición sin concepto, no es pensable porque precisamente no le corresponde concepto ninguno –porque no ha accedido al universo simbólico– pero sin embargo se da, aunque tampoco lo haga bajo la égida de las formas puras de la intuición que configuran la experiencia posible. Así, lo real no satisface las condiciones de la posibilidad real, lo real es imposible, no porque entrañe contradicción sino porque no se aviene con los requisitos de la experiencia posible. El vacío de la fórmula que retoma Lacan de Kant, el «objeto vacío sin concepto», es, en consecuencia, un vacío de desproporción y no de privación: el objeto no tiene concepto en la medida en que excede los márgenes de la conceptualización, y en tanto no queda aprisionado en una clasificación categorial comparece como un vacío, un vacío, pues, que es en realidad el resultado de un desbordamiento, de una intuición demasiado grande para caber dentro del concepto –una intuición que no se puede

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 83-84.

³⁷⁸ En la entrevista recogida al final de *Le triomphe de la religion* (Paris, Seuil, 2005), Lacan distancia en varias ocasiones su concepción de lo real con respecto a la cosa en sí kantiana: «Pero esto no es en absoluto kantiano. Insisto sobre ello. Si hay una noción de lo real, ella es extremadamente compleja, y en este sentido es no-aprehensible, no aprehensible de una manera que haría todo» (pp. 96-97).

pensar—. En conclusión, el nómeno y lo real son incognoscibles por diferentes razones: al primero no corresponde intuición ninguna, y al segundo no corresponde ningún concepto. Y es esta diferencia la que explica que el nómeno no sea objeto de experiencia —es concepto sin intuición— frente al carácter experimentable de lo real —aunque sea una experiencia distinta de la experiencia posible, de la experiencia articulada simbólicamente—. Más aún, la experiencia de lo real aparece como la única vía de relación con lo real: no es cognoscible, no es pensable —como sí lo era el nómeno— pero sí es susceptible de ser experimentado —aunque lo que tenga lugar en la experiencia de lo real sea la experiencia de una no-relación, de un no-pensamiento o de un no-conocimiento—. La intuición sin concepto es ciega porque es la intuición de un agujero, de un intersticio, de una fisura. Esta misma disensión con Kant es la que va a propiciar el distanciamiento paulatino de Lacan con respecto al estructuralismo: la diferencia no es ya patrimonio de la estructura, lo trascendental no es ya una propiedad intra-estructural, sino que se revela la necesidad de investigar un trascendental más profundo, una diferencia más abismal, una diferencia primera —y no subsidiaria del marco estructural en el que se establece—, la diferencia con el Afuera, con el vacío.

El campo trascendental sin sujeto que alberga las condiciones de la experiencia se ha escindido, pues, en el campo que condiciona la experiencia posible —lo simbólico— y el que condiciona la experiencia imposible —lo real— y hace posible en ese mismo gesto la primera experiencia. El sujeto trascendental kantiano encontraba la razón universal en *su* razón, pero para Lacan el lugar trascendental está lejos del Yo: primero en el Otro que es el lenguaje y después en el Otro que es la Otra Cosa, en el Otro sin Otro. Como veremos cuando nos ocupemos del *Seminario XX*, la lógica que Lacan despliega para esbozar la ciencia de lo real y explorar ese nuevo territorio del campo trascendental sólo toma lo universal y necesario para abrir hueco, a partir de sus desgarros, a la contingencia.

2.3. *La topología (o por qué queda subvertida la división crítica entre Analítica, Estética y Dialéctica)*

Si la lógica y, en particular, la topología van a constituir el escenario para formular los rasgos de la nueva estética trascendental, aquella capaz de dar cuenta de la experiencia del objeto *a*, queda patente, entonces, que en el universo lacaniano deja de tener sentido una división rígida entre lógica y estética trascendental. Y, más aún, en la medida en que la experiencia del objeto *a* es presentada a partir de los espacios y figuras paradójicas de la topología, figuras que en apariencia se siguen sometiendo a las condiciones ordinarias de la experiencia pero que, si se las contempla con un poco de detenimiento, se descubre que trastornan por completo esta experiencia; en la medida, pues, en que se trata de una experiencia más problemática que asertórica, esta estética-lógica peculiar no sólo impugna la división entre estética y analítica, sino que difumina además sus fronteras con la dialéctica trascendental. La tripartición aún tenía sentido cuando Lacan defendía la primacía de lo simbólico. Si bien la estética trascendental de lo simbólico era una estética más espacial que temporal —la estética de los lugares que priman sobre quien los ocupa—, y si bien cuando es temporal alude a un tiempo lógico³⁷⁹, quedaba todavía en cierto modo diferenciada de la analítica —Lacan ofrecía una serie de leyes, como la metáfora y la metonimia, que pese a no constituir una tabla de categorías, sí se presentaban como principios *a priori* de la experiencia posible— y, sobre todo, de la dialéctica, de las ilusiones a las que induce el juego de lo imaginario.

³⁷⁹ “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée” (1945), en *E*, pp. 197-213.

Sin embargo, a partir de los años sesenta, la ciencia de lo real reagrupa a lo simbólico y lo imaginario en un mismo linaje, el de los constructos o los semblantes, y utiliza la plataforma de ese linaje para saltar, a partir de sus cortocircuitos, sus fracasos o sus fallas, hacia la experiencia del más allá de la experiencia. Así, aunque se mantendría una cierta tripartición en el territorio de lo simbólico-imaginario, que definiría las condiciones de la experiencia posible –cuyo modo normal sería la construcción proyectiva–, cuando se trata de explorar la experiencia de lo real esa misma tripartición pierde todo su sentido.

En 1975, en su escrito para *Ornicar?* titulado “Peut-être à Vincennes...”, Lacan define la lógica como «ciencia de lo real para permitir el acceso a él bajo el modo de lo imposible» (AES 314). La lógica particular que Lacan articula con objeto de desentrañar las condiciones de la nueva estética trascendental ya no constituye una axiomática de lo posible, como quizás sí sucedía en el terreno de lo simbólico –la teoría del significante proporcionaba, en los años cincuenta, una axiomática de lo pensable–, sino un aparato teórico capaz de afrontar lo imposible. En este mismo texto, la topología es presentada a partir de sus figuras: el nudo, la cuerda, la fibra, las conexiones, la compacidad. Todos estos elementos proveen al analista de aquello de lo que carece, formas expresivas en las que el espacio falla y que eluden el espectro de la metáfora. La lingüística y la antropología pasan a un segundo plano y ceden su posición al modelo matemático-topológico, y el significante se relativiza, como el nombre del padre, para abrir hueco al matema. Como expone Paul-Laurent Assoun, “matema” designará *a posteriori* todo enunciado teórico consistente para el saber del inconsciente³⁸⁰. Se trata de la última etapa de la formalización lacaniana, que habría venido precedida por un primer momento, en los años cincuenta, en que los esquemas y grafos sostienen la enseñanza de Lacan, y por un segundo momento en que la topología, entre los años sesenta y setenta, prepara el terreno para la matematización. Dejamos para un último apartado de este capítulo la exposición de los matemas en las fórmulas de la sexuación, y nos centraremos por ahora en la topología.

La escritura topológica busca reducir al extremo los datos de lo imaginario jugando en una suerte de trans-espacio (SX 28/11/1962) o no-espacio (*n'espace*; AES 472)³⁸¹, y cobra protagonismo conforme se van haciendo patentes los límites del modelo lingüístico –y la correspondiente crítica a lo que Lacan denominará “lingüistería”³⁸²–. La topología proporciona una «lógica elástica» (SIX 28/03/1962) que no es sólo formal sino trascendental (SIX 21/02/1962). En 1972, en “L'Étourdit”, Lacan condensa las bases de su topología: «mi topología no es la de una sustancia que plantea más allá de lo real aquello con lo que una práctica se motiva. No es teoría./ Pero debe dar cuenta de los cortes del discurso que modifican la estructura que éste alberga en su origen» (AES 478) –más que de una sustancia especial, la topología se ocupa de los cortes en la experiencia ordinaria–. El nombre de topología, acuñado por J. Listing en 1836, en su *Introduction à la topologie*³⁸³, alude al estudio de los aspectos cualitativos de las

³⁸⁰ P. L. Assoun, *Que sais-je? Lacan*, Paris, PUF, 2003, p. 104.

³⁸¹ Una vez más, en su artículo “L'Étourdit”, Lacan insiste en la conexión entre su investigación topológica y la necesidad de revisar la estética kantiana: «La topología, ¿no es ese no-espacio [*n'espace*] adonde nos lleva el discurso matemático y que obliga a una revisión de la estética de Kant?» (AES 472).

³⁸² Cuando utiliza este término, Lacan busca demarcar con claridad la actividad del psicoanálisis frente a la lingüística, y esta nomenclatura no deja de ser el resultado de una rectificación y una autocrítica. *Vid. SIX*, 19/12/1972.

³⁸³ J. Listing, *Introduction à la topologie*, trad. C. Léger et M. Turnheim, Paris, Navarin, 1989. Listing privilegia la posición o situación de un objeto en el espacio con independencia de su magnitud o medida: «Es posible distinguir, en el examen de las formaciones espaciales, dos puntos de vista generales o categorías, a saber: la cantidad y la modalidad. Las investigaciones en geometría [...] han dado

formas, conexiones, posiciones mutuas y orden de puntos, rectas, planos, superficies, cuerpos, así como de sus partes o sus reuniones, hecha abstracción de sus relaciones de medida y tamaño. Retomada por Lacan, esta disciplina se convierte en el estudio de los cortes del discurso que retroactivamente modifican la estructura que toda su primera investigación sobre lo simbólico había puesto de manifiesto. Aunque las primeras alusiones a la topología datan de los años cincuenta, es en el *Seminario IX*, en el momento en que Lacan declara haber vuelto a leer la *Crítica de la razón pura* (*SIX* 21/02/1962), cuando propone su primer modelo topológico; es decir, es al encontrarse con las insuficiencias de la estética trascendental que se ve apremiado a recurrir a un nuevo formato experiencial.

La banda de Möbius es el paradigma del cuestionamiento de la espacialidad ordinaria que entraña la perspectiva topológica: es una superficie con una sola cara y un solo borde que se obtiene a partir de la torsión y corte de un toro (*AES* 469). Es el corte, sostiene Lacan, lo que la constituye (*AES* 470). Del corte simple resulta una ausencia, un *au-sentido* (*ab-sens*; *AES* 471). Lo que se hace evidente de ese modo es un vaciamiento (*évidement*), el vaciamiento de las relaciones habituales entre adentro y afuera, entre anverso y reverso, y en ese agujero es donde podrá comparecer el objeto *a*. El objeto *a* es lo que (*a*)nima el corte (*AES* 489). Si Lacan denomina «contra-banda» (*AES* 486) a esta cinta es porque ese vacío es el único capaz de introducir de contrabando lo que la experiencia posible, la experiencia simbólica, no hace sino taponar y velar. Y toda esta exposición topológica, advierte Lacan, no tiene nada de metafórica (*AES* 471); es el tejido del discurso, pero presentarlo como tejido o urdimbre ya corre el riesgo de incurrir de nuevo en la metáfora. El matema, pues, previene contra esa incursión (*AES* 472) y a la vez proporciona un elemento transmisible; es lo único que se puede enseñar (*AES* 471), lo único que guarda las distancias con los efectos subjetivos del habla.

El objeto *a* que surge en el *au-sentido* o vaciamiento que revela la figura topológica, pese a no ser un objeto empírico en el sentido ordinario, sí constituye el principio de la práctica analítica: «el objeto *a* está presente por todas partes en la práctica del analista, pero nadie puede verlo» (*SXIII* 05/01/1966). Y este estatuto liminar e inclasificable es lo que fuerza, como hemos visto, la subversión del reparto entre la lógica –analítica y dialéctica– y la estética trascendentales. En el *Seminario XIV* Lacan contempla el invento del objeto *a* como su aporte fundamental a la teoría analítica (*SXIV* 16/11/1966). Se trata de un principio primero, de un concepto constituyente, y como ocurre con los elementos trascendentales de la experiencia, pese a estar «por todas partes», «nadie puede verlo»; está siempre ya presupuesto en toda experiencia de angustia, es el objeto de esa experiencia que no tiene objeto –por eso irrumpe en el *au-sentido*, en el vacío–. El recurso a este objeto particular, extra-fenoménico pero a la vez dato ilocalizable de una experiencia especial, es lo que va a permitir abordar la mecánica de los afectos, eso que en Freud quedaba formulado como una mitología

preponderancia a la primera de estas categorías, en consecuencia de lo cual la geometría ha sido considerada en todos los tiempos como una parte de la ciencia de las magnitudes o de la matemática que se refiere [...] al concepto de medida. El segundo punto de vista, la modalidad o consideración de todas las cuestiones que remiten a la situación y a la sucesión, es puesta las más de las veces en un segundo plano en geometría» (p. 23). «Bajo el nombre de *topología*, deberemos por tanto comprender el estudio de las relaciones modales concernientes a las formaciones espaciales o el estudio de las leyes que rigen la conexión, la situación recíproca y la sucesión de los puntos, de las líneas, de las superficies, de los cuerpos y de sus partes o de sus agregados en el espacio, hecha abstracción de toda relación de medida y magnitud» (p. 26).

precisamente a causa de la inexistencia de una teoría de las pulsiones³⁸⁴. Los objetos afectivos se sirven de otros fenómenos para dotarse de una realidad, pero la enseñanza de Lacan apunta en la dirección de evitar que ese desplazamiento –permitido por la tesis freudiana de que las pulsiones tienen fin pero no objeto, objeto fijo y determinado– oculte su génesis, tapone el vacío, pues es precisamente ese vacío el que ha hecho posible la construcción del entramado de la realidad, como sucedía en el ejemplo de la vasija.

Es, pues, un no-pensamiento el que anima todo pensamiento ulterior: «una regla de pensamiento que certifica un no-pensamiento como lo que puede ser su causa, he aquí aquello con lo que nos enfrentamos en la noción de inconsciente. Es a partir del fuera de sentido de las proposiciones y no, como uno se imagina y como supone toda la fenomenología, del sentido, que yo soy en tanto que pensamiento. Mi pensamiento no es regulable –añadamos o no “¡desgraciadamente!”– a mi voluntad; es regulado. En mi acto, no aspiro a expresarlo sino a causarlo. Pero no se trata del acto. En el discurso, yo no tengo que seguir su regla, sino encontrar su causa» (SXVI 13/11/1968). Es, por ende, pensando la excepción al pensamiento, lo que se hurta a las reglas voluntarias, a la analítica trascendental de lo simbólico, como comparece –y no se expresa– la dinámica del objeto *a*.

2.4. *El aire de familia entre la sublimación en Lacan y la experiencia de lo sublime en Kant*

La tabla de la nada de Kant, finalmente, no alberga ninguna categoría idónea para comprender la experiencia del objeto *a* porque en verdad el vacío del que se ocupa Lacan es, como decíamos, una suerte de intuición *sin* concepto, un tipo particular de intuición que no se deja reducir a la unidad del concepto –y a la que, como veremos cuando nos ocupemos del *Seminario XI*, en todo caso le corresponde un *Unbegriff*–. La necesidad de reformular la estética trascendental apunta, pues, a añadir un quinto componente a la tabla de Kant, a comprender entre las ramificaciones de la nada no ya la forma vacía de la intuición –el *ens imaginarium*–, sino una intuición material que sería objeto de una percepción inclasificable bajo ninguna categoría, vacía por el lado del concepto. Ahora bien, la filosofía kantiana, aunque no la ubica en la tabla de la nada, sí dedica un capítulo importante, al menos en la *Crítica del juicio*, a esta experiencia peculiar, a saber: la teoría de lo sublime. Cuando Deleuze reformule por su parte la estética trascendental y la doctrina de las facultades, también se inspirará en esa teoría para concebir la experiencia de un *sentendum* al que no corresponde concepto ninguno y que con su desproporción violenta y hace nacer a la sensibilidad, de modo que la asociación de Lacan con lo sublime, que es cronológicamente anterior a la de Deleuze, parece estar dando con una clave que varios pensadores abrazarán con objeto de transitar desde el más acá al más allá de la estructura.

En verdad, es en general la concepción de la *idea estética* en la tercera Crítica de Kant lo que abona el terreno para la especificación de esta particular experiencia en la

³⁸⁴ Ver S. Freud, *Introducción del narcisismo*, en *Obras Completas*, vol. XIV, p. 75: «[...] total inexistencia de una doctrina de las pulsiones que de algún modo nos oriente»; “Lección XXXII”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, vol. XXII, p. 88: «La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad»; ¿*Por qué la guerra?*, en *Obras Completas*, vol. XXII, p. 194: «Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?».

teoría de Lacan. Kant entendía por idea estética «la representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible» (*KU* §49)³⁸⁵. Frente a la idea estética, la idea de la razón sería un concepto al que no le corresponde ninguna intuición. En cualquier caso, las ideas tienden «a algo que está por encima de los límites de la experiencia» (*idem*), y Kant ubica, como hará Lacan, esta experiencia de lo suprasensible en el terreno de lo inefable. El objeto *a* es vacío precisamente en el mismo sentido que la idea estética: incita a pensar mucho pero no es subsumible bajo ningún concepto –en tanto que delegado de la Cosa, incita a pensar por medio del rodeo, pues no hay un centro que se pueda apresar³⁸⁶–, no es siquiera pensable –como sí ocurría con la idea de la razón, motivo por el cual decíamos que el objeto *a* no es un noumēno–, no es expresable en ningún lenguaje, está fuera de las coordenadas simbólicas. Consciente, pues, de que es todo el ámbito de la estética –la de la tercera Crítica, no la de la primera– lo que resulta de interés para caracterizar ese «gran descubrimiento» del psicoanálisis que constituye el objeto *a* y su vacío ausente, la Cosa, Lacan no sólo se hará cargo de la definición kantiana de lo sublime, sino que también buscará dar un lugar a la analítica de lo bello: «quisiera, entonces, hoy, en lo que respecta a lo bello, ceder la palabra a alguien que me ha parecido particularmente competente por haberla tomado en un campo, en un punto de articulación que considero esencial para la consecución de mi discurso; es la definición de lo bello y de lo sublime tal como ha sido planteada por Kant» (*SVII* 15/06/1960).

En el *Seminario VII*, Lacan aborda de modo explícito las resonancias entre la idea metafísica de lo sublime y la hipótesis metapsicológica de la sublimación. En alemán, ciertamente, no se da el mismo parentesco etimológico que en las lenguas románicas –la raíz compartida en “sublime/sublimación” no existe en “*Erhabene/Sublimierung*”–, pero ello no obsta para que ya en la obra de Freud sea posible hallar una cierta comunidad de problemas con la estética kantiana. Según Freud, la sublimación es el destino de la pulsión en virtud del cual ésta trueca su objeto y su fin y, por ese medio, deriva hacia un desenlace no sexual. Lo que resulta de esa operación es una pulsión, que en esencia se define por ser sexual, despojada de toda sexualidad, es decir, una pulsión que pierde aquello que la define, y que, precisamente por eso, pasa al más allá del principio del placer –se convierte en algo inquietante, *Unheimlich*, que abandona las coordenadas con que se desarrolló hasta el momento–. En este tránsito hacia el “más allá” es donde Lacan situará después la diferencia entre el placer y el goce (*jouissance*). Tras la sublimación, lo que subsiste es una pura energía pulsional sin especificar, una pulsión que no tanto se adhiere a otro objeto o fin particular cuanto

³⁸⁵ En los juicios estéticos puros, la imaginación opera, de acuerdo con Kant, independientemente de todo concepto determinado. Esta facultad, que en la actividad del conocimiento proporcionaba los esquemas capaces de efectuar la síntesis entre un dato sensible y un concepto, en el ámbito de la estética unifica y esquematiza sin concepto, en un libre juego que ya no está sometido a la tutela del entendimiento. Y es ese libre juego, independiente de los conceptos, el que revela la condición de posibilidad de toda operación esquematizante, de toda síntesis o unificación.

³⁸⁶ *SVII*, 27/01/1960: «Si la Cosa no estuviera profundamente velada, no estaríamos en este tipo de relación que nos obliga, como efectivamente todo el psiquismo está obligado, a rodearla [*cerner*], incluso a contornearla [*contourner*] para concebirla». La manera de pensar lo impensable es el rodeo, el paseo por su contorno indeterminado –todo es, ciertamente, contorno, pues no hay núcleo, como decíamos, que se pueda transitar, que siquiera exista–, como sucedía en la obra de teatro de Beckett *Quad*, donde cuatro figuras vestidas de distintos colores ejecutaban una coreografía que sistemáticamente evitaba atravesar el centro del escenario. Y el resultado de ese rodeo, que es también un esquivar (*contourner*), un sortear, no es el desvelamiento de lo que estaba velado, sino la construcción de toda una red simbólica *en torno a* un lugar que permanece vacío.

queda sin asignar; como subraya Bernard Baas jugando con el paralelo kantiano, una «finalidad sin fin»³⁸⁷. Baas insiste en las conexiones con la teoría kantiana a través de una caracterización que se aplica simultáneamente a la imaginación y a la pulsión: ambas se liberan, en lo sublime y en la sublimación respectivamente, de la determinación simbólica del concepto, y ambas terminan por presentarse como instancias enigmáticas –potencia secreta, arte oculto, fuerza misteriosa, etc.–. La sublimación libera a la pulsión de las constricciones simbólicas que la encadenan a un objeto concreto y la dirigen hacia una determinada dirección; su satisfacción pasa entonces por otro lugar. Y en el juicio estético, la imaginación funciona independizándose del concepto. La tendencia que queda, en ambos casos, de este modo liberada –imaginación pura, pulsión pura–, se revela en ese mismo acto de emancipación como la condición de posibilidad de todo deseo de objetos y de todo juicio por conceptos.

Ahora bien, la teoría freudiana alberga aún un escollo que la lastra y que Lacan se propone superar. Para Freud, la Cosa es todavía un objeto más, un objeto experimentable o vivible, sólo que perdido; es lo que de manera privilegiada queda representado en el cuerpo de la madre, es decir, el objeto de una satisfacción originaria de la que fue privado en un determinado momento el sujeto –el objeto que proporcionaría un significado originario a partir del cual habrían derivado todos los desplazamientos significantes–. Sin embargo, Lacan no puede por menos de contemplar esta idea, junto con la del complejo de Edipo, como un mito, es decir, un discurso que subrepticamente pretende dar consistencia y substantialidad a algo que en verdad no es sino puro vacío, pura falta, pérdida sin objeto perdido³⁸⁸ –o que, en todo caso, lo que pierde es nada, la nada–. Y al adoptar este punto de vista, Lacan se sitúa inequívocamente en un posicionamiento crítico: del mismo modo que Kant prohibía la hipóstasis de las Ideas, Lacan veta toda tentativa de reificar *das Ding*. La Cosa sigue siendo la condición de posibilidad del deseo, pero no porque se extravió en un momento dado y condenó así al sujeto deseante a buscar objetos sustitutivos que jamás colmarían su anhelo, sino porque sostiene, en tanto que vacío –casilla vacía, objeto = x–, su movimiento. Las derivas significantes y las objetivaciones pertenecen a otro registro, al registro del deseo empírico; la Cosa está más allá de ese territorio fenoménico. No obstante, tal como lo absolutamente incondicionado en Kant genera ilusiones inevitables, la única manera de sustraerse al señuelo de las figuraciones imaginarias es repetir que detrás de esas figuras no hay nada, hay la nada de la Cosa. El «problema de la sublimación» (SVII 27/01/1960) se sitúa justamente en el lugar precario de esa ilusión, en el punto en que se hace forzoso adoptar la lógica del *après-coup*, la idea de que el objeto de deseo reencontrado es sólo la cobertura simbólica de una pérdida sin objeto³⁸⁹ –la idea de que la pérdida es anterior a lo perdido, de que no hay origen perdido porque en el origen está la propia pérdida, porque *no hay origen*–.

Así, pues, la doctrina de Lacan toma como punto de anclaje la parte de la tesis freudiana que afirma que la sublimación concierne a un *más allá del principio del placer*, a un más allá del orden simbólico de los objetos de deseo, a una pulsión que arraiga en el límite imposible de la Cosa –y depura esta tesis de la carga demasiado empírica y substancial que acabamos de mencionar–: «la sublimación, que aporta al *Trieb* una satisfacción diferente de su fin [...] es precisamente lo que revela la naturaleza

³⁸⁷ B. Baas, *Le désir pur. Parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Peeters, Vrin, 1993, p. 175.

³⁸⁸ *Ibidem*, pp. 184-185.

³⁸⁹ «El objeto es en su naturaleza objeto reencontrado. Que haya sido perdido es la consecuencia, pero *après-coup*». SVII, 27/01/1960.

propia del *Trieb* en tanto que no es puramente instinto, sino que tiene relación con *das Ding* como tal, con la Cosa en tanto que es distinta del objeto» (SVII 20/01/1960). En esa relación fundamental de la pulsión con la Cosa que se revela en la sublimación, ya no hay cabida para objetos empíricos ni para satisfacciones originarias, pues es el lugar del puro vacío. Se entrevé así que lo que concierne de manera íntima a la sublimación no es tanto la experiencia de lo bello cuanto el sentimiento de lo sublime: en la sublimación hay *otro tipo de satisfacción*, por eso no se puede hablar más de satisfacción originaria –que tan sólo se distinguiría de las derivadas en la elección de objeto–. El propio Kant distinguía dos clases de satisfacción, y teorizaba de esa forma su particular más allá del principio del placer –mucho antes que Freud–, según ésta se refiriera a lo bello o a lo sublime: «así es la satisfacción unida allí [en lo bello] con la representación de la *cualidad*; aquí [en lo sublime], empero, con la de la *cantidad*. También esta última satisfacción es muy diferente de la primera, según la especie, pues aquélla (lo bello) lleva consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida [...], y ésta, en cambio (el sentimiento de lo sublime), es un placer que nace sólo indirectamente del modo siguiente: produciéndose por medio del sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas» (KU §23). El deseo, en Lacan, no puede confinar su origen y su condición en una satisfacción primitiva, sino que procede de un más allá del principio del placer, más allá de toda satisfacción empírica, de todo deseo articulado a un objeto: la Cosa. La sublimación, a diferencia de lo que ocurría en Freud –pero salvando, a la vez, uno de los vértices de la hipótesis del propio Freud, el que intuye que lo que está en juego es un “más allá”–, deja de ser la mera tentativa de reconstruir la imagen rota del cuerpo de la madre. Y de esta manera, cuando Lacan hable de falta no entenderá carencia o privación, sino espacio vacío, el mismo vacío que constituye a las Ideas en Kant. La Cosa está más allá del orden signifiante que dota de contenido al deseo no porque se haya perdido después de haber sido poseída, sino porque constituye la condición de posibilidad de toda moción deseante.

Hay, por tanto, una diferencia fundamental en los enfoques de Freud y Lacan: mientras que el primero no logra rebasar totalmente el orden de la ley, de la ley simbólica de los objetos de deseo –el principio empírico, el principio del placer (entendido como la dominancia del signifiante: SVII 03/02/1960)–, Lacan se propone alcanzar la Ley de la Cosa –el principio trascendental, el goce (*jouissance*)– y depurarla de todas las fijaciones imaginarias. Mientras que en la ley el deseo se articula todavía con un objeto, la Ley trasciende esa articulación precisamente porque la hace posible, y la hace posible prohibiendo que la Cosa misma se convierta en objeto de deseo. La ley se rige aún por un criterio de adecuación, evalúa los objetos empíricos conforme a un patrón imaginario-simbólico que, en último término, cuenta con un objeto primordial mítico –construido ciertamente *après-coup*– que da la medida de la satisfacción. En la Ley, por el contrario, no hay ya medida; no hay objeto bello sino sentimiento sublime, pura desmesura, puro deseo sin medida. «Freud pensó la sublimación a partir de la estética de lo bello y Lacan a partir de la estética de lo sublime»³⁹⁰.

Bernard Baas subraya, por otra parte, que la Ley desempeña en el pensamiento lacaniano el mismo papel que lo *incondicionado absoluto* para Kant³⁹¹: la serie de las

³⁹⁰ B. Baas, *Le désir pur*, p. 197.

³⁹¹ B. Baas, *Le désir pur*, pp. 49-ss. Rastrea, además, el paralelismo entre la teoría del deseo y el posicionamiento trascendental a través del distinto tipo de satisfacción que proporcionan la ley y la Ley, comparable a la oposición kantiana entre el *Wohl* y la *Selbstzufriedenheit*. Más allá del placer que parece motivar toda acción, habría una satisfacción que resulta del puro cumplimiento de la Ley que con frecuencia exige el sacrificio del bienestar, del *Wohl* –una satisfacción que resulta precisamente de la

condiciones que resulta de aplicar a los fenómenos la categoría de la causalidad se remontaría hasta el infinito si por encima del entendimiento, que proporciona esa categoría, no estuviera la razón, cuya idea de lo absolutamente incondicionado permite unificar dicha serie. Ahora bien, ese absolutamente incondicionado sólo puede ejercer una función reguladora, debe permanecer *vacío*. Paralelamente, en el orden del deseo la cadena metonímica de objetos deseables sólo se regula si postulamos una instancia capaz de explicar por qué un objeto sensible deviene objeto de deseo –una instancia que debe, también, si no desea caer en el delirio (*Schwärmerei*) o en el mito, permanecer vacía, es decir, no identificarse con el cuerpo de la madre–. La Cosa, pues, viene a instalarse en el lugar de lo absolutamente incondicionado, y la crítica habrá de denunciar la ilegitimidad de toda pretensión de ocupar ese lugar –cognoscitiva u ontológicamente–. Ese lugar no es más que un *focus imaginarius* (KrV A 644/B 672), un punto de convergencia fuera de los límites de la experiencia que no obstante sirve para que puedan funcionar con propiedad los conceptos del entendimiento y los deseos empíricos. La prohibición kantiana del acceso a la Cosa-en-sí actuaría, así, como superficie de inscripción sobre la que Lacan registra la economía del deseo –cuyo objeto es el objeto *a*– y el abismo que separa al sujeto de *das Ding*. Sin embargo –y hasta aquí funciona la correlación de Baas–, si Lacan se apoya más en la *Crítica del juicio*, es porque la Cosa, como las Ideas estéticas, y a diferencia de lo absolutamente incondicionado de las Ideas de la razón, no es siquiera pensable, está «fuera-del-significado» (SVII 09/12/1959).

A partir de estas premisas, Lacan proporciona una fórmula general acerca del funcionamiento de la sublimación: «ella eleva un objeto [...] a la dignidad de la Cosa» (SVII 20/01/1960). Baas entiende que Lacan juega con la homofonía entre dignidad y *Ding*-idad, de modo que esa elevación del objeto lo aproximaría a la cosidad de la Cosa. La sublimación es, según esta descripción, la operación mediante la cual cabe reencontrar la Cosa; pero ésta se reencuentra irremediabilmente en otra cosa, en el objeto *a*, el objeto sublime que la hace presente. Dado un determinado objeto empírico, un objeto que por sus cualidades simbólicas interesa al deseo, la sublimación suprime su valor significativo, borra justamente esas cualidades, de suerte que lo que queda es únicamente el puro objeto-cause del deseo, el objeto *a*, en tanto que región de la objetividad –que ya no está poblada por objetos empíricos– que linda con la Cosa; es el puro deseo sin objeto. La sublimación constituye así el índice sensible de lo absolutamente irrepresentable; no es tanto que presente de manera empírica la Cosa, cuanto que hace patentes sus umbrales, el abismo que la separa del dominio de los objetos –«si la Cosa no estuviera profundamente velada, no estaríamos en este tipo de relación que nos obliga, como efectivamente todo el psiquismo está obligado, a rodearla [cerner], incluso a contornearla [contourner] para concebirla» (SVII 27/01/1960)–, a través de la comparecencia del objeto *a*. «De golpe, este objeto desobjetivado o –si se me permite– cosificado no se relaciona más con la trama simbólica que particulariza el deseo del sujeto en tanto que tal sujeto, sino que se presenta como lo que toca a esa pura falta de la que procede el deseo de todos los sujetos deseantes»³⁹². La sublimación despoja al objeto de toda funcionalidad, permitiéndole así acceder a la dignidad de la Cosa y trayendo a la luz la fuente de la que proceden todos los intercambios simbólicos ulteriores. El amor cortés es el ejemplo que utiliza Lacan para ilustrar la sublimación: en él, la mujer desaparece como objeto empírico de un deseo particular para dejar su lugar a la Dama en tanto que figura –imposible, inaccesible– de la Cosa (SVII 27/01/1960 y

proximidad o afinidad con la Ley, y no de ningún placer concreto–. Esta idea, como indica Baas, está también presente en Freud. *Le désir pur*, p. 45.

³⁹² B. Baas, *Le désir pur*, p. 188.

03/02/1960), horizonte último de todo deseo –y, como veremos, el peligro consiste una vez más en substancializar esa Dama–. En la sublimación, por consiguiente, el deseo encuentra su verdad última, su horizonte trascendental radical; por eso Lacan sostiene que «el *Trieb* no puede en modo alguno limitarse a una noción psicológica –es una noción ontológica absolutamente profunda» (SVII 27/01/1960). La dimensión ontológica de la pulsión, allí donde ésta encuentra su verdad, es lo que aparece en la sublimación con la cosificación del objeto, es la Cosa que sostiene y hace posible –aunque ella sea un objeto imposible– toda moción pulsional; por tanto, ni es ni puede ser una substancia.

La sublimación y lo sublime, frente a lo bello, carecen de figura, forma o limitación, son pura presentación de lo irrepresentable, y constituyen la única experiencia en la que el sujeto se acerca a y rodea la Cosa, experimenta el objeto *a*. Lo bello, por el contrario, nos mantiene a distancia de lo irrepresentable, nos protege de lo informe: «la verdadera barrera que frena al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical [...] es propiamente hablando el fenómeno estético, en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello –lo bello en su resplandor brillante, ese bello del que se dice que es el esplendor de lo verdadero. Es evidentemente porque lo verdadero no es bonito de ver que lo bello es, si no su esplendor, al menos su cobertura» (SVII 04/05/1960). Lo bello tiene un «efecto de enceguecimiento. Algo pasa más allá que no puede ser visto» (SVII 08/06/1960)³⁹³. La belleza confina al sujeto al dominio de la ley, del objeto estructurado que pasó por el filtro del orden simbólico –aunque del objeto ya sólo quede su objetividad despojada de todo interés particular–; pero hay otra Ley, la que guía el deseo de Antígona y que confronta con «esa disrupción de todo objeto sobre la que el análisis de Kant insiste en la *Crítica del juicio*» (SVII 25/05/1960). En la Ley ya no hay objeto que valga, salvo el objeto *a*: objeto éxtimo, amundano, sublime, que no es empírico sino *a priori* –el *a priori* del deseo– o, con Deleuze, objeto de una experiencia superior. «Ya no son las leyes, νόμοι, sino una cierta legalidad, consecuencia de las leyes ἀγραπτα –traducido siempre por *no escritas*, porque quiere decir en efecto eso– de los dioses. Se trata aquí de la evocación de lo que es en efecto del orden de la ley, pero que no se desarrolla en ninguna cadena significativa, en nada» (SVII 06/06/1960). Es algo que sólo se muestra en el espacio liminar en el que se sitúa Antígona –«ese límite en el que ella ya ha perdido la vida, en el que ella ya está más allá» (SVII 06/06/1960)–, y que sólo comparece cuando cae la belleza del objeto deseado. Del lado de lo bello, el deseo ciertamente se ve animado por las cualidades del objeto, pero al mismo tiempo, «lo bello tiene por efecto suspender, reducir, desarmar el deseo. La manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo» (SVII 18/05/1960), el *deseo puro*. Y es que se trata de la «barrera extrema que prohíbe el acceso a un horror fundamental» (E 776), que nos resguarda de un terrible «Dios sin figura» (SXVII 17/02/1971). Pero más allá de lo bello, la sublimación hace que el deseo

³⁹³ Ahora bien, aunque lo bello proteja y lo sublime arroje a la angustia, el mecanismo de la sublimación también incorpora una cierta regla de *prudencia*: permite al sujeto acercarse a lo Real sin no obstante forzarlo a caer en su abismo, pone en juego un movimiento de rodeo o de circunscripción que es a la vez un sorteo (*contourner*). Massimo Recalcati ofrece algunas reflexiones interesantes a este respecto: en su artículo “Las tres estéticas de Lacan” –que inaugura la colección de artículos recogida bajo el mismo título: VV. AA., *Las tres estéticas de Lacan*, Buenos Aires, Ediciones del Cífrado, 2006, pp. 9-36–, presenta la sublimación como actividad de mediación con lo Real –en la medida en que no constituye una confrontación directa, por otra parte imposible, con la Cosa, sino sólo con el objeto *a*–. La creación artística, reconocida por Freud como una de las actividades propias de la sublimación pulsional, haría pues surgir un objeto sobre el vacío de la Cosa y permitiría, así, organizar un encuentro con ese vacío sin taponarlo. El objeto *a* comparece en general como testigo mudo del silencio de *das Ding*, y es sobre ese silencio que la sublimación artística intenta poetizar.

se confronte con la Cosa, con su propio rostro vacío, con un sí mismo expropiado de lo que lo caracterizaba pero que nunca estuvo más cerca de su verdad. Y en esa experiencia, la experiencia del objeto *a*, es donde se desencadena la angustia –contra cuya emergencia nos preservaba la belleza–. Como observa Baas, «el lugar en que se juega la sublimación marca el límite donde se separan y se unen la belleza del deseo puro desinteresado y el horror informal de su verdad»³⁹⁴, extrañamente próximos.

La vinculación que establece Lacan entre esta experiencia límite y el *goce* se puede rastrear en los textos de Kant –que, como decíamos, habría formulado la idea de un más allá del principio del placer mucho antes que Freud–: «El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de dolor que nace de la inadecuación de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la apreciación mediante la razón; y es, al mismo tiempo, un placer despertado por la concordancia que tiene justamente ese juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible con ideas de la razón, en cuanto el esfuerzo hacia éstas es para nosotros una ley» (*KU* §27). Ese placer no es ya el placer ordinario sino, según el término de Lacan, el goce: «el objeto es recibido como sublime, con un placer que sólo es posible mediante un dolor» (*KU* §27), un placer paradójico procurado por el propio displacer. Al hilo de la exposición kantiana, Lacan va a abundar en la idea de que ese dolor, ese displacer resultado de la experiencia de la brecha insalvable que separa a los objetos fenoménicos con respecto a la cosa en sí, a los objetos empíricos de deseo con respecto a la Cosa, resultado de la inadecuación y fracaso de toda representación a la hora de aprehender el objeto sublime; ese dolor, decimos, es precisamente la fuente de un nuevo tipo de placer, pues es en esa experiencia de lo imposible donde el sujeto se encuentra más próximo a la Cosa. La inadecuación o el fracaso de toda representación alimentan el goce en la medida en que en ellos queda indicada la magnitud sin medida de la Cosa, la vía para superar toda experiencia fenoménica y alcanzar su más allá. De este modo, la paradoja de lo sublime consiste en que a la vez constituye el fracaso y el triunfo –y por eso despierta simultáneamente displacer y placer– del rebasamiento de la experiencia posible. Y esa paradoja es la que distingue y separa la experiencia de lo sublime con respecto al delirio extravagante, que constituiría más bien un triunfo maniaco; en el caso de lo sublime o de la sublimación, es el fracaso lo que cumple con la función crítica de bloquear toda hipóstasis o reificación del más allá.

2.5. *El objeto a como esquema*

El objeto *a* es el gran invento de Lacan y, según su propio parecer –tal como queda recogido en la clase inaugural del *Seminario XIV*– su principal aportación a la teoría psicoanalítica. La introducción de esta noción en una doctrina de corte trascendental es el vehículo que permite transitar al más allá de las condiciones de posibilidad, a la vez que actúa como antídoto contra cualquier tentativa ilusoria de substantializar ese más allá. El objeto *a* es objeto –si bien no empírico, no ordinario, no estructurado por la pauta simbólica– de una experiencia determinada, de una experiencia imposible –desde la perspectiva de lo que en la experiencia posible estructura lo que se da– pero al fin y al cabo experiencia. Y esa experiencia es la ocasión en que el sujeto se aproxima a la Cosa, al reverso de la estructura, a través de su representante objetivo. Pero, además, lo que el sujeto encuentra ahí no es sino un vacío, un cortocircuito, una falla en las construcciones simbólicas, y el hecho de que el objeto *a* no sea un objeto más, el hecho de que de objeto no tenga más que la posibilidad de

³⁹⁴ B. Baas, *Le désir pur*, p. 194.

darse a una experiencia, impide que el sujeto de ese encuentro lo convierta a él y a aquello en lugar de lo cual se hace presente –la Cosa– en una substancia subsumible bajo las leyes del entendimiento. En consecuencia, este objeto *a* es lo que ejerce de mediador y pone en comunicación el más acá de las construcciones simbólicas y de las subjetividades estructuradas, por una parte, y el más allá de las fisuras reales, la Nada de *das Ding* en tanto que Otro absoluto del orden simbólico –y, por ende, en tanto que elemento que impide que haya un Otro del Otro–. El objeto *a* viene, pues, a resolver el problema de la síntesis, a hacer inteligible el hecho de que la nada de la Cosa se relacione con un objeto empírico y haga de él un objeto de deseo, a dar cuenta de la síntesis entre nada y algo; se postula, en definitiva, como un elemento intermediario a mitad de camino entre la Cosa y el objeto, sin ser ninguno de los dos pero compartiendo algo con ambos a la vez:

Tomé la última vez el ejemplo esquemático de la vasija para permitirles aprehender dónde se sitúa la Cosa en la relación que pone al hombre en función de medium entre lo real y el significante. Esta cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, será siempre de algún modo representada por un vacío, precisamente porque no puede ser representada por otra cosa. O más exactamente, sólo puede ser representada por otra cosa. Pero en toda forma de sublimación el vacío será determinante (SVII 03/02/1960).

El problema de la comunicación es especialmente característico del posicionamiento trascendental, donde sobre el telón de fondo de la relación entre el fenómeno y el noúmeno se acumulan una serie de cuestiones que aluden a separaciones y uniones posibles e imposibles: entre ellas, el enigma de la síntesis es quizás uno de los que más preocuparon a Kant. ¿Cómo es posible la síntesis entre los conceptos *a priori* del entendimiento y los datos empíricos que recibe la sensibilidad? ¿Cómo explicar la unidad de dos elementos heterogéneos? La *Crítica de la razón pura* dedica el primer capítulo de la *Analítica de los principios* a elaborar una teoría que responda al problema de la síntesis en el conocimiento: el esquematismo. El esquema es un elemento paradójico que resuelve la heterogeneidad por ser él mismo homogéneo a, por una parte, las categorías y, por otra, las intuiciones: la imaginación es la sede de este procedimiento capaz de unificar lo diferente. «Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*» (KrV A 138/B 177).

En su libro *Le désir pur* –y previamente en un artículo con el mismo título aparecido unos años antes en *Ornicar?*, que después constituiría el segundo capítulo de ese libro–, Bernard Baas sostiene que la estructura del deseo en Lacan se construye sobre la base de una lógica trascendental donde la Cosa ocupa la posición de lo absolutamente incondicionado y el objeto *a* actúa como esquema. El elemento mediador que permite efectuar la síntesis entre la facultad *a priori* de desear y el objeto empírico de deseo es, según esta perspectiva, el objeto *a*, que habría de compartir, para cumplir tal función, las cualidades de ambos polos de la relación. Lo que torna deseable un determinado objeto sensible y hace así que el deseo tenga objeto es esta instancia paradójica –sin ella, que no es sino la síntesis, el objeto no sería deseable y el deseo sería sin objeto³⁹⁵, del mismo modo que las intuiciones y los conceptos aislados son ciegos y vacíos respectivamente–:

El objeto *a* ocupa así, en la estructura del deseo, el lugar homólogo al del esquema en la estructura del conocimiento. Igual que el esquema no está *en* el objeto del conocimiento sino que constituye (es decir,

³⁹⁵ B. Baas, *Le désir pur*, p 68.

causa) este conocimiento, el objeto *a* no pertenece al objeto deseado (epitúmeno) sino que constituye («causa») el deseo de este objeto³⁹⁶.

El esquema en Kant, por otra parte, no cumple sólo con la tarea de posibilitar la síntesis de lo heterogéneo, sino que también se erige él mismo en agente de la misión crítica: la necesidad de este elemento mediador habla, una vez más, en contra de la pretensión metafísica de deducir el ser del concepto, la existencia de la esencia. Para que una determinada noción o categoría proporcione conocimiento, es preciso que pase primero por el esquema que haga posible su aplicación a la experiencia sensible. Y en Lacan, la labor arbitral del objeto *a* previene contra al menos dos peligros: en primer lugar, la tentación de creer que es una o varias cualidades del objeto empírico lo que lo torna deseable –cuando en verdad el deseo, como el conocimiento en Kant, es una construcción, y la causa del deseo no es un objeto sino el objeto *a*–; en segundo lugar, la tendencia a hacer de lo que causa el deseo un objeto más –y a deducir un ser allí donde no hay sino resto, residuo, *a*, fisura–.

Ahora bien, la oscuridad que rodea al esquema en la doctrina kantiana invade también la imposible caracterización del objeto *a*. El objeto *a* es una entidad fronteriza, liminar –ya sea, como sostiene Baas, entre la facultad de desear y los objetos empíricos, ya sea, de una manera más general, entre la Cosa o lo Real y el mundo de los fenómenos simbólico-imaginarios–, que pese a carecer de toda representación imaginaria o simbólica, pese a resistirse a esa representación, sí es objeto de una cierta presentación. La falta del objeto *a*, como el vacío de las Ideas en Kant, no es sino el reverso de un exceso, y es ese exceso el que actúa como acicate de todo lo que el sujeto produce con el fin de integrar en una narración coherente aquello que irrumpe desde ninguna parte. Si el objeto *a* falta no es porque no esté ahí, sino porque está sin caber en el presente, porque comparece, retomando una idea de Deleuze, como *un pasado que nunca fue presente*, como un objeto perdido desde siempre –si bien no un objeto substancial– aunque nunca perdido de hecho. El exceso de las Ideas kantianas se manifiesta en lo que, también desde ninguna parte, constituye la experiencia de lo sublime: un exceso, un desbordamiento que muestra la impotencia de las herramientas sensibles y conceptuales pero que no por ello deja de presentarse y aparecer –por eso las pistas para reformar la estética trascendental están ya en el propio Kant–. Podríamos ya avanzar que el objeto *a* y lo sublime tienen la presencia de lo virtual³⁹⁷, de lo que aparece sin aparecer o se presenta sin ajustarse a un sistema de presentación actual –otra cosa será determinar si lo virtual es algo más bien que nada–. Ni es un objeto del pasado ni el retorno presente de un estado originario, sino la misma dislocación temporal que pone en cuestión las sucesiones simbólico-imaginarias, la repetición sin primera vez.

Lacan profundiza en la experiencia del objeto *a* y en su condición intersticial con su teoría de la fantasía fundamental o fantasma³⁹⁸. $\$ \diamond a$ es el algoritmo que formula la relación bidireccional entre el sujeto tachado o dividido –dividido precisamente por esa doble condición que afecta a lo humano, por ese reparto entre el más acá y el más allá y

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 69.

³⁹⁷ Lo real del objeto *a* se actualizaría por medio de su imaginización, es decir, por medio de la proyección de ese objeto imposible en una serie de objetos empíricos de deseo. Ahora bien, esa proyección o actualización no agota jamás lo virtual, y pretender que habría una traducción literal o completa –o siquiera parcial– del objeto *a* a los objetos empíricos de deseo entraña negar su verdadera naturaleza virtual y convertirlo en una substancia o esencia que no es.

³⁹⁸ En los seminarios IV y V es donde Lacan introduce por primera vez la idea de fantasía fundamental. Allí, ésta en principio caracteriza exclusivamente la economía psíquica inconsciente de los masoquistas. Sin embargo, a partir del año siguiente, en el *Seminario VI*, Lacan asumirá el fantasma como una estructura universal presente en la mecánica del inconsciente de todos los sujetos.

que pone sobre la mesa la perspectiva trascendental– y el objeto *a* en ese fantasma. En la medida en que la presentación de este objeto es obra de la sublimación, la fantasía habrá de explicarse en referencia a ella: es la parte imaginaria de la sublimación³⁹⁹. Hay, pues, una función imaginaria de la sublimación que permite en cierto modo dar forma a lo informe, pero en la medida en que este objeto *a* está más allá de las capturas imaginarias, esa función imaginaria entraña ya una superación de la perspectiva ilusoria: «se trata, de una manera analógica, o anamórfica, de volver a indicar que lo que buscamos en la ilusión es algo en lo que la ilusión misma se trasciende de algún modo, se destruye, mostrando que ella no está ahí sino en tanto significativo» (SVII 03/02/1960). En otras palabras, todo lo que queda de señuelo imaginario en el ejercicio de la sublimación no hace sino anularse a sí mismo ante la presencia de un real que barre con todas las caracterizaciones del semblante. La fantasía, por ende, revela, en el mismo gesto con que lo intenta taponar, el vacío –lo imposible (de pensar)– a partir del cual deviene posible la creación.

El objeto *a* es, pues, esquema entre la facultad de desear y el objeto de deseo, pero también es mediación o puente tendido, en tanto que sublima, entre lo Real inefable y la experiencia simbólica; y esto se hace especialmente patente en la fantasía. El marco del fantasma es lo que determina que un objeto empírico concreto, subsumido bajo unas categorías o articulado en una cadena simbólica, se convierta en objeto de deseo. El fantasma hace posible la síntesis entre lo *a priori* y lo empírico precisamente porque es el lugar donde comunican el más allá y el más acá, donde el objeto *a* deviene presentable o figurable. Y es precisamente esa condición el argumento en el que se autoriza Bernard Baas para aventurar la hipótesis de que el objeto *a* de Lacan podría contemplarse como el punto de unificación de las tres críticas, como el representante psicoanalítico de ese *Trieb* de la razón del que hablaba Kant en tanto que tendencia a la unidad y la unificación⁴⁰⁰. Desde esta perspectiva, el genuino proceso de unificación y puesta en comunicación sería el deseo: deseo de saber en la *Crítica de la razón pura* y deseo de obrar bien en la *Crítica de la razón práctica*. Por encima de la razón teórica y la razón práctica habría una facultad de desear *a priori* que, en su trasvase de la filosofía al psicoanálisis, habría conservado sólo la “*a*” y habría perdido el “*priori*” – precisamente porque en el objeto *a* ya no hay formas previas o dadas de antemano, sino la pura ruina de todas las formas–. «La teoría trascendental del deseo realizaría así la unidad de la crítica en torno al objeto *a*»⁴⁰¹.

3. De la lógica del significativo a la lógica de lo real: de la ley a la causa (Hacia el SXI)

La introducción del objeto *a* conlleva la apertura de una vía de acceso al orden de lo real no mediada o regulada por las premisas simbólico-imaginarias. Además, pese a que dicha introducción encarna la materialización del más allá de esas premisas, la reivindicación del vacío del objeto *a* impide que se alimente un discurso afectado por el delirio extravagante o la ilusión trascendental. Esta vía de acceso será, por tanto, la que marque la pauta de investigación de la *ciencia de lo real*. Y la ciencia de lo real va a hacer acopio de una serie de categorías que le permitan operar en lo real sin tener que

³⁹⁹ «Es en una función imaginaria, y muy especialmente aquella a propósito de la cual nos servirá la simbolización del fantasma (*\$\diamond a*), la que da la forma en que se apoya el deseo del sujeto». SVII, 13/01/1960.

⁴⁰⁰ B. Baas, *Le désir pur*, p. 200.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 74.

dejar por ello de utilizar con legitimidad el nombre de “ciencia”. Con ese doble objetivo, Lacan emprende en el *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* un profundo análisis de la noción de *causa*, que ya no podrá comprenderse como un concepto puro del entendimiento –o como un significante en lo simbólico–, sino, por muy herético con respecto al kantismo o paradójico que suene de entrada, como una operación propia de lo real.

3.1. El objeto *a* como objeto-causa del deseo (SX)

Cuando Lacan afirma que el objeto *a* no es objeto de deseo sino objeto-causa de deseo, está pensando justamente en esta acepción inédita del concepto de *causa*, una causa que actúa desde el afuera de la cadena significante pero que, no obstante, desempeña una función crucial para que ésta funcione –que ocupa con respecto a ella, pues, una posición de *extimidad*–. La indagación acerca de lo real no supone, ni mucho menos –como hemos visto–, un abandono de la perspectiva trascendental y una regresión a la ontología pre-crítica; antes bien, lo que sucede es que el horizonte trascendental, el orden de las condiciones de posibilidad, se trasvasa desde el registro de lo simbólico al territorio de lo real. Ahora es el objeto *a* el que contiene y distribuye los mecanismos que hacen posible y explican el deseo, el conocimiento, el ser, la verdad –lo simbólico queda relegado al estatuto de principio empírico, de condición de posibilidad de segunda, esto es, necesitada ella misma de un principio trascendental que la explique–.

El deseo –es decir, la totalidad de la experiencia humana, la relación del sujeto con el mundo en general, pues toda esa experiencia y todas esas relaciones, desde la perspectiva de Lacan, se constituyen a través del deseo– no se puede explicar por los objetos empíricos hacia los que se inclina ni por la voluntad del sujeto, y tampoco las cadenas significantes y las cargas simbólicas de la estructura, por mucho que actúen como ley *a priori*, permiten dar cuenta hasta sus últimas consecuencias de su movimiento. El principio trascendental, como hemos expuesto en el apartado anterior, reside en otra parte, en un Afuera absoluto: el deseo es, en general, la condición de posibilidad de toda experiencia, pero hay un principio más profundo, más trascendental, que explica cómo es posible ese deseo. La Cosa y el objeto *a* asumen tal papel, y si bien el objeto *a* estará presente en la enseñanza de Lacan hasta el final, el concepto de *das Ding* desaparece después del *Seminario VII*.

El objeto *a* se introdujo inicialmente para solucionar el problema de cómo pensar la interacción entre lo real insimbolizable y lo simbólico, la articulación de la Cosa y el Otro. Sin embargo, paulatinamente irá promoviéndose hasta desplazar y relegar por completo a los dos términos que ponía en conexión. El elemento mediador termina por polarizarse hacia uno de los extremos de la relación sin abandonar no obstante su condición fronteriza o intersticial –su no-lugar–, y lo Real como esfera autónoma, independiente y preexistente, como emulación de la *prima materia* aristotélica, se desvanece –si es que en algún momento la Cosa llegó a ser eso; en cualquier caso, el objetivo de Lacan al eliminarla fue precisamente sustraerse a esas lecturas–. La desaparición del Otro del Otro que había sido reivindicada con anterioridad culmina así con la desaparición de la Cosa: el último golpe maestro de la des-sacralización del Otro es justamente esa segunda desaparición; el objeto *a* se queda solo, sin siquiera esa Nada que era la Cosa a la que poder remitir. De la Cosa sólo queda su resto, y si bien no era en absoluto una entidad substancial, su eliminación evita cualquier tentación de trascendencia, aboca de manera mucho más directa al universo inmanente que está diseñando Lacan. En el seminario inexistente sobre los nombres del

padre, Lacan a ciencia cierta se había propuesto dar cuenta de esta secuencia de desapariciones, y la promoción del objeto *a* habría servido como elemento explicativo fundamental. Este seminario estaba programado para el curso siguiente al *Seminario X*, sobre la angustia: después de indagar el objeto de la angustia, después de interpelar al objeto *a*, ya no era posible seguir manteniendo un Nombre-del-padre –en la medida en que era puesto permanentemente en cuestión por la irrupción de ese sin-nombre, impasse o imposible que es el *a*–. El peso trascendental se desplaza al vacío de lo real y consiguientemente la ley simbólica se relativiza y pluraliza, se disemina en diversos y contingentes nombres del padre. Caen, pues, en último término los dos polos de la relación en la que venía a interceder el objeto *a*: tanto el Otro del Otro como la Cosa son borrados del mapa conceptual por obra de la crítica. El deseo, al final de este trayecto, se explica exclusivamente en términos del vacío de esos dioses caídos, a partir de la *a*.

A principios de los años cincuenta, la *a* era el otro del espejo, del reflejo especular, pero esa misma inicial cambia radicalmente de función a partir del giro a lo real: la letra *a* –que no significa ya nada, aunque connote numerosas cosas– rescata ahora lo que comparece en el espejo bajo la forma de resistencia o punto ciego junto con el precipitado de la imagen. Más allá del objeto imaginario hay un objeto que no se deja reflejar. En *El deseo y su interpretación*, el *Seminario VI* (1958-1959), aparece por primera vez este cambio de sentido, pero es más bien a partir del curso siguiente cuando se formula de manera explícita. El volumen de los *Escritos*, que había sido inaugurado por “El seminario sobre *La carta robada*”, por la A que es el gran Otro de lo simbólico y su primacía, se hace también cargo de este recorrido y termina con “La ciencia y la verdad”: «esa teoría del objeto *a* es necesaria, ya lo veremos, para una integración correcta de la función, con respecto al saber y al sujeto, de la verdad como causa» (*E* 876). El alfa y el omega de la doctrina lacaniana desfilan así por su único libro: la emergencia del objeto *a* culmina, sin poder cerrar –pues en el lugar del cierre se coloca precisamente su vacío–, el conjunto de textos.

El acento se traslada, por tanto, de la imagen en el espejo y su plataforma simbólica a la presencia de un objeto inconcebible que no se deja apresar, la presencia de algo *Unheimlich*, inquietantemente extraño, que, pese a su extrañeza, constituye de algún modo el contenido de la intuición del deseo y, desde ahí, se erige como principio explicativo de toda subjetividad y objetividad. Este resto de lo real que perturba las estructuras simbólicas e imaginarias es lo que pone en movimiento todo deseo, toda curiosidad, todo pensamiento. Lo imposible desde el punto de vista simbólico-imaginario es «el origen de toda enunciación» (*SLX* 7/03/1962), el no-pensamiento es la *causa* de toda regla de pensamiento. Recuperamos aquí una cita que ya mencionamos con anterioridad:

Una regla de pensamiento que certifica un no-pensamiento como lo que puede ser su causa, he aquí aquello con lo que nos enfrentamos en la noción de inconsciente. Es a partir del fuera de sentido de las proposiciones y no, como uno se imagina y como supone toda la fenomenología, del sentido, que yo soy en tanto que pensamiento. Mi pensamiento no es regulable –añadamos o no “¡desgraciadamente!”– a mi voluntad; es regulado. En mi acto, no aspiro a expresarlo sino a causarlo. Pero no se trata del acto. En el discurso, yo no tengo que seguir su regla, sino encontrar su causa (*SXVI* 13/11/1968).

La diferencia entre el objeto de deseo y el objeto-causa de deseo entraña una importante subversión en la concepción del deseo: el objeto *a* es «la presencia [...] demasiado próxima de uno para ser vista, pero que es el *initium* del deseo [...]». Cuanto más se acerca el hombre, lo rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, más es desviado de hecho, despistado con respecto a él» (*SX* 28/11/1962). Ahora bien, la inaccesibilidad del objeto *a* no reside en que haya sido irremediablemente perdido, sino

en que no es tanto un objeto empírico del deseo cuanto su causa. La noción de causa se esboza así en el marco de un campo pre-subjetivo y pre-objetivo que no se confunde con un pasado mítico. Lejos de suponer una pérdida originaria o una Cosa empíricamente primitiva, Lacan entiende la falta en sintonía con la posición subjetiva en relación a las Ideas en Kant: «no está en el mundo exterior lo que nos falta, como se expresa impropriamente, sino en el sí mismo» (SX 23/01/1963); la falta alude a la impotencia del sujeto a la hora de aprehender el objeto *a*, al no-pensamiento –que en Kant sería meramente no-conocimiento– que lo invade, y que no es sino el reverso de un exceso, a saber: este no-pensamiento es el cimiento de todo pensamiento ulterior. Y tal como sucede con las Ideas en el sistema kantiano, la tendencia a hipostasiar en origen empírico del deseo lo que en realidad es condición trascendental es no obstante una tendencia inherente al ser humano, una ilusión inevitable. Habría, por tanto, un uso legítimo y un uso ilegítimo del objeto *a*: es lo que hace posible la dinámica del deseo, pero corremos el riesgo de transformarlo en un mito, en un objeto de deseo.

Lacan dirige su crítica contra la ilusión trascendental de la pérdida y la eterna búsqueda errante, y ubica la fuente de este engaño en la perspectiva subjetivista que arroja todo el peso de la constitución de la experiencia sobre la estructura del sujeto. La intencionalidad de Husserl indujo un malentendido acerca del objeto de deseo: generaba la idea falaz de que antes del deseo está dado previamente el objeto de deseo, un objeto hacia el que el sujeto tendería. Frente a esta postura, Lacan reivindica que antes del deseo no hay un tal objeto de deseo, sino sólo el objeto-causa de deseo que construye la relación del sujeto con el objeto a la vez que constituye los propios términos de la relación. Frente a la intencionalidad, la causa: «El objeto *a* no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una noesis. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de él, este objeto ha de concebirse como la causa del deseo» (SX 16/01/1963).

Esta distinción entre objeto de deseo y objeto-causa del deseo no es ciertamente un invento conceptual de Lacan, pues ya se encontraba en el trabajo de filósofos como Spinoza⁴⁰² –cuya obra, por cierto, Lacan conocía bien desde su juventud–, pero sí es nueva su inserción en el contexto de un programa trascendental. Ignorar la causa del deseo y reducir su principio explicativo al objeto al que tiende el apetito es, para Lacan, ocultar precisamente su horizonte trascendental constituyente. Este giro en la concepción del deseo impugna además la idea de su sumisión a una necesidad o falta negativa, es decir, su subordinación a una causa final. En la medida en que el deseo no es carencia, deseo y objeto dejan de ser vistos como presencias alternativas: no se desea porque no se posea el objeto deseado –ésta es la apariencia ilusoria que genera el enfoque fenomenológico–, sino porque una causa eficiente y trascendental –o procedente de un empirismo superior– determina a desear. Los objetos empíricos de

⁴⁰² Spinoza recurría a la distinción entre las causas finales y las causas eficientes para poner de manifiesto esta falacia tan arraigada en las creencias populares. Pretender que el deseo se mueve guiado por ciertos objetos empíricos es caer en el asilo de la ignorancia. «Todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto [...]. Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y [...] todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran» (Apéndice del libro I de la *Ética*, trad. de Atilano Domínguez). Cfr. también prefacio del libro IV: «los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos. Pues, como ya he dicho muchas veces, son conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo».

deseo son, en consecuencia, señuelos que encubren la condición productiva del deseo y del objeto *a*. Si bien Lacan no emplea explícitamente la terminología kantiana, es patente, por afirmaciones como la que mencionaremos a continuación, que su enfoque es deudor de la perspectiva trascendental, que incorpora el compromiso con un cuestionamiento que busca determinar las condiciones de posibilidad –del deseo y, por extensión, de la experiencia en general–: «antes de hacer hablar a los hechos, conviene en efecto reconocer las condiciones de sentido que nos los dan como tales» (*E* 163).

3.2. Entre la causa y el efecto

Mi pregunta se formula de esta forma sencilla: ¿cómo puedo entender que, porque algo es, algo distinto (también) es?
Kant, *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, AA III: 202/21.

En el *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan retoma la referencia a Kant y vuelve a mencionar su *Ensayo sobre las magnitudes negativas*. El aspecto del trabajo de Kant que le interesa en ese momento preciso –en el momento en que se suele fechar el giro explícito a lo real de Lacan, 1964; si bien, como hemos señalado, este giro se viene gestando desde unos años atrás– no es tanto el de la determinación de las categorías del entendimiento puro cuanto el del hueco, agujero o hiato que emerge entre esas categorías; no es tanto el estudio de los elementos *a priori* del orden simbólico cuanto la detección de las irrupciones de lo real en ese orden: «en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* de Kant, podemos captar en qué medida es ceñida de cerca la hiancia [*béance*] que, desde siempre, la función de la causa ofrece a toda aprehensión conceptual. En este ensayo se dice poco más o menos que es un concepto a fin de cuentas inanalizable –imposible de comprender por la razón–, suponiendo que la regla de la razón, la *Vernunftsregel*, es siempre una *Vergleichung*, un equivalente –y que en la función de la causa queda esencialmente una cierta hiancia [*béance*], término empleado en los *Prolegómenos* del mismo autor» (*SXI* 22/01/1964).

Para reivindicar la discontinuidad y la hiancia, pues, Lacan opone al Kant de la Analítica trascendental el Kant de las magnitudes negativas, el que subraya la ininteligibilidad de base que afecta al hecho de que, porque algo sea, algo distinto también sea⁴⁰³. La exposición de este ensayo es la que subyace a la distinción que va a establecer Lacan entre ley y causa: Kant sostiene que es perfectamente comprensible, por medio del análisis de un concepto, el mecanismo que, en virtud de la regla de la identidad, hace que una consecuencia se siga de un principio –la consecuencia está comprendida analíticamente en el principio, es puesta por él–. «Cómo, en cambio, algo se deriva de algo distinto, es algo que me gustaría mucho que me aclararan»⁴⁰⁴. Kant llama “principio lógico” al primer tipo de principio para diferenciarlo del segundo, el principio real, que establece una relación cuya naturaleza no puede ser definida mediante un juicio.

Lacan distingue, en la segunda sesión del *Seminario XI*, entre la causa y la ley, que sería lo determinante en una cadena. Frente a la ley, «cada vez que hablamos de causa hay siempre algo anti-conceptual, indefinido» (*SXI* 22/01/1964). La ley es, por ejemplo, la ley de la acción y la reacción: sus elementos son de una sola pieza, forman un bloque, el uno no anda sin el otro. «Aquí no hay hiancia, a no ser al final» (*idem*). Por el contrario, en la causa sí hay un agujero, como sucede en la siguiente constatación: las fases de la luna son la causa de las mareas. Pero ese agujero, ese vacío,

⁴⁰³ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA III: 202/21.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, AA III: 202.

una vez más, es algo –más bien que nada–; «algo viene a oscilar en el intervalo» (*idem*)⁴⁰⁵.

«No hay causa sino de lo que no anda bien [*cloche*]» (*idem*). Entre la causa y el efecto hay un hueco que se define precisamente por que allí algo cojea, no anda bien, en sintonía con lo que sucedía en ese núcleo de lo desconocido que era el ombligo –oquedad también– del sueño freudiano. «En la hiancia pasa algo» (*idem*), pero pasa como pasan los acontecimientos por el cuerpo sin órganos o el plano de inmanencia de Deleuze y Guattari, es decir, pasa con una temporalidad distinta a la de la historia y el reloj. Lo que pasa, afirma Lacan, es «algo del orden de lo *no-realizado*» (*idem*); algo, podríamos decir con Deleuze y Guattari, virtual, algo que no por ser no-realizado deja de ser plenamente real. El primero de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, el inconsciente, se sitúa ahora en ese hueco, haciéndose así patente que ya no se trata en exclusiva –y casi en absoluto– del inconsciente estructurado como un lenguaje, sino del inconsciente como lo que no encaja en esa estructura: «el inconsciente, de entrada, se nos manifiesta como algo que se tiene en espera en el campo de lo *no-nacido*» (*idem*). En una afirmación que bien podría ponerse en paralelo a la reivindicación deleuzo-proustiana-bergsoniana de lo virtual –«real sin ser actual, ideal sin ser abstracto»–, Lacan condensa el estatuto de este vacío inquietantemente ocupado: no es irreal ni des-real, sino no-realizado. Su no-realización, pues, no le resta ningún peso ontológico: «aquello de lo que se trata en esta hiancia [*béance*] es una función ontológica» o incluso «*pre-ontológica*»; «no es ni ser ni no-ser, es no-realizado» (*idem*).

Y tal como se advertirá en la apuesta de Deleuze y Guattari, la incursión en este territorio no debe llevarse a cabo sin tomar las debidas precauciones: lejos de ser un acto inofensivo, «hacer que se mueva algo en esta zona de larvas nunca es sin peligro [...]. Yo mismo, créanme, no la reabro nunca sin precaución»⁴⁰⁶ (SXI 22/01/1964).

⁴⁰⁵ Esta oscilación es, como pretendemos mostrar en el último capítulo, la misma que afecta al cuerpo sin órganos, la misma que define el espacio en que éste se mueve y que se va a constituir en el objeto privilegiado de la investigación tanto de Deleuze y Guattari como de Lacan: «[el cuerpo sin órganos] oscila entre dos polos, las superficies de estratificación sobre las que se cierra, y se somete al juicio, el plano de consistencia en el que se despliega y se abre a la experimentación» (MP 197). «Es que el CsO no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plano que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento; se harán saltar los estratos sin prudencia, os mataréis a vosotros mismos, hundidos en un agujero negro, o incluso anegados en una catástrofe, en lugar de trazar el plano. Lo peor no es permanecer estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un hundimiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, más pesados que nunca. He aquí lo que habría que hacer: instalarse sobre un estrato, experimentar las oportunidades que nos ofrece, buscar ahí un lugar favorable, movimientos de desterritorialización eventuales, líneas de fuga posibles, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, ensayar segmento por segmento continuums de intensidad, tener siempre un pequeño pedazo de una nueva tierra. Es siguiendo una relación meticulosa con los estratos como se llega a liberar las líneas de fuga, a hacer pasar y huir los flujos conjugados, a liberar intensidades continuas para un CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” contra los programas todavía significantes y subjetivos» (MP 199).

⁴⁰⁶ La referencia a una zona de larvas no puede tampoco dejar de evocar resonancias deleuzeanas. Lacan vuelve a hablar de las larvas en la clase siguiente, donde hace explícita la fuente de este recurso: «La continuación de la experiencia analítica después de Freud no mostró sino desdén ante lo que aparece en la hiancia. No hemos *nutrido con sangre* a las larvas que salen de ahí –según la comparación que Freud emplea en un momento dado de *La interpretación de los sueños*» (SXI 29/01/1964). Lacan se refiere al siguiente pasaje: «Ya hemos elucidado un sueño en que pudimos aprender que los deseos que en sueños se figuran como cumplidos no siempre son deseos actuales. Pueden ser también unos deseos expirados, archivados, enterrados y reprimidos, a los que sólo por su reaparición en el sueño debemos atribuirles una suerte de supervivencia. No están muertos como entendemos lo están nuestros difuntos, sino como las sombras de La Odisea, que, tan pronto beben sangre, despiertan a una cierta vida» (en S. Freud, *Obras Completas*, vol. IV, p. 259). La zona de larvas es, pues, como las sombras de la Odisea, real sin ser actual,

Lacan, pues, anuda también una cierta teoría de la prudencia a su ciencia de lo real, una teoría que desembocará, sobre todo a partir del *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, en la idea de un «saber-hacer con el síntoma», de un *savoir-faire* analítico. Este saber-hacer no dispone, como es obvio, de una serie de reglas o prescripciones dadas de antemano, sino que necesariamente parte de un «no-saber-hacer» (SXX 15/05/1973). No sabemos cómo hacer, por ejemplo, con la verdad o con la relación entre los sexos; y es en ese tipo de aprietos, allí donde todo nuestro saber acumulado se muestra inútil, allí donde hay una discordancia entre el saber y el ser, que nos vemos impelidos a construir y crear a partir del fracaso un saber-hacer específico, *ad hoc*, con el fin de no terminar anegados por el abismo de lo real⁴⁰⁷. Únicamente por la vía de este saber-hacer es posible (1) guardarse de los peligros de lo real y (2) tender puentes o establecer relaciones allí donde hay vacíos e hiatos. «Todos sabemos porque todos inventamos algún chisme para colmar el agujero en lo real [...]. Uno inventa lo que puede» (SXXI 19/02/1974). Son justamente estas consideraciones las que constituirán la apoyatura de la última ética lacaniana del psicoanálisis: «uno no es responsable sino en la medida de su saber-hacer. ¿Qué es el saber-hacer? Es el arte, el artificio, lo que da al arte del que uno es capaz un valor notable, pues no hay Otro del Otro para operar el Juicio final. Al menos yo lo enuncio así» (SXXIII 20/01/1976). La responsabilidad reside precisamente en cómo ponemos en marcha esa artesanía que a la vez nos salva y nos arroja a lo Real, en ese dispositivo, artefacto⁴⁰⁸ o, para usar la palabra de Deleuze, *agencement* que se construye expresamente para articular un *savoir-faire* específico, puntual y precario que nos permita orientarnos en el territorio de la oscilación perpetua –puesto que no hay Otro del Otro que nos dé la regla de un juicio determinante, nos las tenemos que haber irremediabilmente con juicios reflexionantes, juicios sin regla general–. Este saber hacer, relata Lacan al hilo de Joyce, se atribuye ilegítimamente a Dios; pero «se le imputa a Dios lo que es asunto del artista» (SXXIII 20/01/1976). La creación del Universo es obra del artesano, pero es el fruto de un hacer «que se nos escapa» (*idem*).

Al mismo tiempo, hay otro peligro del que debe guardarse toda incursión en lo Real, y es el de las capturas imaginarias: «el mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y *a*» (SXI 24/06/1964). De lo que se trata en el análisis, sostiene Lacan, es de separar y desgajar la serie de los objetos imaginarios del deseo con respecto al objeto-cause de deseo, el objeto *a*. La distancia, pues, no debe sólo mantenerse con respecto a lo Real sin fondo –a través del artificio, de lo que oscila en el vacío–, sino también con respecto a las sustantivizaciones imaginarias –a través del sin-fondo, de la distancia o separación que impone el propio vacío–. Esta nueva precaución supone toda una revisión de las concepciones habituales acerca de la realidad y la ficción, en la medida en que obliga a subrayar que lo no-

es del orden de lo no-realizado, y aspira a una realización que la despierte a una cierta vida, pide un alimento de sangre que le permita, como se verá, *producir*, crear.

⁴⁰⁷ En el *Seminario XXI, Les non-dupes errent*, Lacan aborda el masoquismo precisamente como un acto de invención –y, tal como ya hiciera con las psicosis, reconoce que se trata de una estructura y no de una patología–. Si bien no es el más inteligente, sí permite ver las costuras del funcionamiento de este saber-hacer: el masoquismo «es ciertamente un saber, incluso ¡un saber-hacer! Pero si hay un saber en el que se palpa con el dedo que se inventa, que no está al alcance de todo el mundo, es ese [...]. Si es ahí que se ve, finalmente, que el masoquismo se inventa, y que no está al alcance de todo el mundo, que *es una manera de establecer una relación allí donde no hay la menor relación*, entre el goce y la muerte, es claramente manifestado por el hecho de que, sin embargo, sólo se pone ahí la puntita del dedo meñique, uno no se deja atrapar sin más en la máquina» (SXXI 19/02/1974; la cursiva es nuestra).

⁴⁰⁸ Monique David-Ménard utiliza también esta palabra en su libro *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, p. 16.

realizado de lo Real no es lo irreal de lo imaginario. Lacan recupera el famoso sueño del hijo ardiendo que relataba Freud en su *Interpretación de los sueños* para cuestionar las rígidas fronteras entre la fantasía y la realidad o entre el deseo y lo real y afianzarlas, a su vez, con respecto a la ilusión trascendental: el padre se despierta bruscamente en el velatorio de su difunto hijo no porque perturbe su descanso el estímulo externo de la luz o el ruido en la habitación contigua –luz o crepitar que anticipaban el cirio caído sobre el féretro–, sino por un estímulo interno insoportable. En el sueño el padre encuentra algo más verdadero que todas las construcciones imaginarias que tejen lo que él considera la realidad de la vigilia: encuentra su sentimiento de culpabilidad ante la muerte del hijo, sus reproches más desgarrados, formulados en la pregunta del hijo redivivo –«Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?»– (SXI 29/01/1964 y 12/02/1964). En el sueño el padre se confronta con la hiancia que su vigilia taponaba, con otra realidad –la de lo no-realizado– ontológicamente mucho más determinante: «hay más realidad en ese mensaje que en el ruido por el que el padre identifica la extraña realidad de lo que acontece en la habitación vecina» (SXI 12/02/1964). Y se despierta para poder seguir sintiéndose protegido por las construcciones imaginarias de la realidad –mucho más irreal que lo no-realizado del sueño–; se despierta, como dice Lacan, para no tener que despertarse (SXI 12/02/1964) –al abismo de lo Real, para continuar sosteniendo la falaz identificación entre el I y el *a*, la reducción de lo real a lo imaginario–, para poder seguir soñando. Así, el sueño, lejos de ser una construcción ficticia, fantástica e ineficaz, nos pone ante una realidad más real que la que cotidianamente denominamos tal, nos hace visible «el anverso de la representación» (*idem*) que causa todas las representaciones y todos los deseos.

La prudencia, en síntesis, es lo que preserva simultáneamente el vacío entre la causa y el efecto y la oscilación que habita ese vacío. Cuando Lacan, retornando a Freud, subraya que las formaciones del inconsciente hacen acto de presencia bajo la forma del fracaso, el tropiezo, el acto fallido o la duda –la duda vacilante, oscilante, en contraposición a la certeza hierática de Descartes (SXI 29/01/1964)–, apunta precisamente a este estatuto particular de lo real: en el vacío algo pasa, pero lo que pasa no termina de pasar, no termina de ser –es del orden de lo no-realizado, de lo virtual– y, por tanto, de colmar el agujero; lo que pasa cojea, no anda bien. «¿Qué es lo que impresiona de entrada en el sueño, el acto fallido, el chiste? Es el modo de tropiezo bajo el cual aparecen. Tropiezo, fallo, grieta [*fêlure*]» (SXI 22/01/1964). El inconsciente se hace presente no como un mundo alternativo, compacto y realizado pero en otro lugar, sino como las fallas de este mundo, como los fracasos de este mundo –como una frase mal pronunciada o escrita–, como lo no dicho de este mundo. Y esa fisura o grieta, lejos de constituir un mero aspecto negativo del ser, se descubre como el lugar de una creación –de un artificio, de una artesanía–. «Allí, algo distinto demanda realizarse» (*idem*) desde una extraña temporalidad. Entre el vacío y la oscilación, o más bien en esa oscilación que sondea con sus variaciones la dimensión del vacío, algo *se produce*: «lo que se produce en esta hiancia, en el pleno sentido del término *producirse*, se presenta como *el hallazgo*» (*idem*)⁴⁰⁹. Se trata de un hallazgo en la medida en que comparece como una suerte de solución (*idem*) que le sobreviene al sujeto, pura dislocación con respecto a sus expectativas que no obstante sirve para que algo pase, para que algo se realice o se produzca. El hallazgo es siempre re-hallazgo, continúa Lacan, producto de una repetición segunda sin primera vez, sin origen mítico ni objeto primordial del deseo; y justamente por ello está siempre listo para hurtarse de nuevo e instaurar con su

⁴⁰⁹ Cfr. también SXI, 22/01/1964: «El inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto –de donde resurge un hallazgo, que Freud asimila al deseo».

desaparición –no con la de un presunto primer objeto– la dimensión de la pérdida⁴¹⁰. «Eurídice dos veces perdida» (*idem*), sentencia Lacan –y al análisis no le queda otra que ser un Orfeo–.

«La discontinuidad, tal es pues la forma esencial bajo la que nos aparece de entrada el inconsciente como fenómeno –la discontinuidad en la que algo se manifiesta como una vacilación» (*SXI* 22/01/1964). Y aquí, fenómeno y nómeno coinciden –o, cuando menos, ambos son experimentables–: ya no hay una naturaleza en la que no se dan –ni se pueden dar– saltos o hiatos, sino que el territorio de lo fenoménico abre espacio para la manifestación del propio agujero o vacío, de su mismo corazón extra-empírico. El problema, afirma Lacan, deja de ser el de la oposición entre la inevitable representación y la inalcanzable cosa-en-sí; «para nosotros, no es en esta dialéctica de la superficie y lo que está más allá donde las cosas están en juego. Nosotros partimos, por nuestra parte, del hecho de que hay algo, desde la naturaleza, que instaura una fractura, una bipartición, una esquicia del ser a la que éste se acomoda» (*SXI* 11/03/1964). Si Lacan comenzaba la segunda clase del *Seminario XI* citando al Kant de las magnitudes negativas, es porque es precisamente ese Kant pre-crítico el que le permite trazar un camino hacia la superación de la dicotomía fenómeno/nómeno y reivindicar el hiato como parte de la experiencia. Ya con anterioridad, en el *Seminario IX*, Lacan se había servido de las sentencias kantianas de la Analítica trascendental –en concreto, de la “Refutación del idealismo”– para explicar de manera invertida cuál es el objeto del psicoanálisis, para mostrar que allí sí hay salto y sí hay hiato:

Es en razón de la dificultad de esta cuestión que ustedes ven todavía en Kant colear, si puedo decirlo así, mucho más allá de la intuición pura, todos esos viejos restos que lo enmarañan con la teología bajo el nombre de concepción cosmológica. «*In mundo non est casus*», nos recuerda él, no hay nada casual, ocasional. «*In mundo non est fatum*», nada es por una fatalidad tal que estaría más allá de una necesidad racional. «*In mundo non est saltus*», no hay salto en absoluto. «*In mundo non est hiatus*», y el gran refutador de las imprudencias metafísicas toma a su cuenta estas cuatro negaciones acerca de las que yo les pregunto si, en la perspectiva que es la nuestra, ellas pueden aparecer como algo distinto del estatuto mismo, invertido, de aquello con lo que nosotros nos las tenemos que ver, es decir, *casos*, en el sentido propio del término, *unfatum* propiamente hablando, pues nuestro inconsciente es oráculo, tiene tantos *hiatus* como significantes distintos, tiene tantos *saltos* como produce metonimias (*SIX* 28/02/1962).

Cuando Lacan se instala en la perspectiva de la discontinuidad, inmediatamente especifica que ésta no se traza sobre el fondo de una continuidad o totalidad primera, sino que, en todo caso, esa totalidad, esa continuidad o el Uno vienen después. Tomar la inexistencia de *casus*, *fatum*, *saltus* e *hiatus* como punto de partida es, tal como reprocha a Kant, embrollarse en una petición de principio teológica, es introducir en el mundo más de lo que hay en él –o menos, pues al sellar los saltos no hay margen para la vacilación, para la oscilación–. Si cabe en algún sentido sostener que el Uno es primero, primero en la experiencia del inconsciente, es sólo entendiéndolo como «el *uno* de la ranura [*fente*], del trazo, de la ruptura» (*SXI* 22/01/1964). Lacan juega con el prefijo *Un-* (en francés “uno”) para convertir el presunto fondo primero de la unidad en el vacío de lo real: el un[o] es aquí el *Un* del *Unbewusste*, de lo inconsciente, pero también el *Un-* del límite o contorno del inconsciente que es el *Unbegriff* (*SXI* 22/01/1964)⁴¹¹. En el orden constituyente, por encima de la ley está la causa, por encima del entendimiento

⁴¹⁰ «Ónticamente, por tanto, el inconsciente es lo evasivo». *SXI*, 29/01/1964.

⁴¹¹ En el *Seminario* sobre la identificación, dos años antes, Lacan ya juega a subvertir la Unidad y a sustituirla por la unicidad, por la singularidad que sólo la ruptura, el corte o la interrupción de lo habitual hace posible: «lo que estamos por articular aquí es la inversión, si puedo decirlo así, de la polaridad de esta función de la unidad, el abandono de la unidad unificante, *l'Einheit*, por la unidad distintiva, *l'Einzigkeit*» (*SIX* 28/02/1962).

está la razón, por encima del objeto *a priori* está el objeto *a*, por encima de los conceptos puros está el *Unbegriff*. Si al objeto *a*, a lo real o a la Cosa no les correspondía ningún concepto de los que había inventariado el entendimiento –ni siquiera los conceptos de la tabla de la nada–, si entrañaban una intuición insubordinable a ninguna categoría, es porque lo que les concierne en la síntesis es este *Unbegriff*: no un no-concepto, sino el concepto de la falta (SXI 22/01/1964) –una falta que no es *nada* y que por eso no quedaba reflejada en la tabla de Kant, una falta que es oscilación, por la que *algo* pasa–; «*Begriff* del *Un* original, a saber: el corte» (SXI 05/02/1964). Una vez más, esta precisión apunta a despejar cualquier sombra de negatividad, pues lo que es primero tampoco es la pura ausencia o pura nada –a la que correspondería el no-concepto o el concepto de la nada–: «¿Dónde está el fondo? ¿Es la ausencia? No. La ruptura, la ranura [*fente*], el trazo de la abertura [*ouverture*] hace surgir la ausencia –como el grito no se perfila sobre el fondo de silencio, sino que, por el contrario, lo hace surgir como silencio» (SXI 22/01/1964). El vacío del que está hablando Lacan, en consecuencia, no es el vacío de la pura ausencia, y si en todo caso se habla de ausencia es porque ésta adviene como un efecto, pero nunca está ahí en el comienzo.

3.3. *Causa, azar y repetición (tyché y automaton)*

El recurso de Lacan a la causalidad, lejos pues de enmarcarse en el horizonte de las leyes universales y necesarias que en un primer momento caracterizaron el orden simbólico –como sucedía en la ontología kantiana con la categoría de causa–, se pone al servicio de una investigación sobre el campo real de lo azaroso y lo contingente, aquello que no se puede predecir ni regular sin que su regla, siempre singular, incluya un salto, un vacío o un agujero. La causa ya no es el régimen de una secuencia legiforme de causas y efectos –una misma causa produce siempre el mismo efecto–, sino la impugnación misma de esa continuidad; hay causa allí donde la ley fracasa, allí donde hay discontinuidad, donde el azar burla la regularidad. Lacan encuentra en Aristóteles la apoyatura teórica para avenir la noción de causa con el azar y la contingencia, pues el libro II de su *Física* proporciona la red conceptual que autoriza a integrar lo inescrutable, indeterminado, accidental e imprevisible en la explicación causal del ser o el hacerse de algo. Aristóteles dedica los capítulos 4 a 6 del libro II –capítulos cuya lectura Lacan recomienda a los asistentes a su seminario– a indagar la causa de lo que no sucede siempre o en la mayoría de los casos de la misma manera, la causa de lo excepcional o fuera de lo natural (*para-physis*), y denomina a esas causas accidentales e indeterminadas *tyche* y *autómaton* –traducidas por suerte y casualidad–.

Desde el momento en que lo real pasa a ser explícitamente la dimensión central de la teoría psicoanalítica, Lacan comienza a hacer que se contorsionen una serie de conceptos procedentes del territorio semántico de lo universal –como el de causalidad– para que sirvan de marco teórico precisamente a lo contrario, a la contingencia y la singularidad. Así, a partir del *Seminario IX* lo real es presentado como lo que siempre retorna o vuelve al mismo lugar, pero inmediatamente ese “mismo lugar” es relativizado en tanto que lugar⁴¹², de modo que se hace imposible encontrarlo o siquiera detectarlo como un espacio o una ubicación en la que cupiera esperar el retorno de lo real como quien espera que vuelva a salir el sol. Lo real sólo se reencuentra bajo la forma del

⁴¹² Lo real es «lo que vuelve siempre al mismo lugar, al lugar en que el sujeto en tanto que piensa no lo encuentra» (SXI 05/02/1964); Lacan ya habla de lo real como lo que siempre vuelve en *SIX*, 30/05/1962.

hallazgo, de lo que irrumpe inesperadamente, del «encuentro» (SXI 12/02/1964)⁴¹³ que no puede ser sino «encuentro fallido» (*rencontre manquée*, SXI 12/02/1964) justamente porque se hurta a una aprehensión total. Lacan se apropia de la noción de *repetición*, que en principio es el fundamento para la formulación de una ley universal –a partir de la repetición de una serie de casos semejantes cabe inducir un principio general–, con objeto de trasladar el acento desde lo que se repite, desde la substancia o el contenido, al movimiento, al hecho de volver o retornar, hasta el punto de que la reiteración o la insistencia deviene indiferente a toda posición objetiva o subjetiva.

La quinta clase del *Seminario XI* está dedicada precisamente a deslindar y esclarecer estos dos tipos de repetición: la repetición que sirve de base a las proposiciones científicas y la repetición que se sitúa en el no-lugar de la permanente excepción. *Tyché* es el término que Lacan toma prestado de Aristóteles para poner nombre al segundo tipo, al encuentro con lo real: «lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce [...] como al azar» (SXI 12/02/1964). Y advierte que no hay que confundir esta repetición con la repetición simbólica, con el retorno de los signos, el *automaton* –que si bien tampoco es repetición de lo mismo, sí es la repetición que actúa como principio para la instauración de un “mismo”–. La *tyché* está más allá del *automaton* pero constituye su horizonte de posibilidad –es «aquello que yace siempre detrás del *automaton*» (SXI 12/02/1964)–. El principio del placer todavía administra la insistencia de los símbolos –las palabras aún buscan una satisfacción–; sin embargo, ese principio y esa insistencia funcionan únicamente gracias a un principio más profundo, a una condición trascendental más allá del principio del placer. Esa condición es la *tyché*, y por ubicarse en ese “más allá” se termina por identificar con el instinto de muerte.

En el último tramo de la clase anterior (SXI 05/02/1964), Lacan sienta las bases de su enfoque sobre la función de la repetición. Éste toma como plataforma de partida la teoría de Freud, quien termina de perfilar su propia concepción cuando transita hacia el más allá del principio del placer. En el artículo “Recordar, repetir y reelaborar” (1914), y posteriormente en *Más allá del principio del placer* (1920), Freud cuenta cómo la clínica le permite constatar que, en ocasiones, algo vuelve sin cesar en las representaciones, los discursos, los actos o las situaciones que vive el sujeto, la mayor parte de las veces sin que él lo sepa y, en todo caso, sin una intención deliberada. Este retorno y esta insistencia cobran con frecuencia la forma de un automatismo o una compulsión a la repetición (*Wiederholungszwang*). Freud descubre que lo que el paciente no logra recordar –y que le impide por ende progresar en la cura– regresa de otro modo: por la repetición, una repetición que no se guía por el imperativo del placer. Si el sujeto no logra evocar un determinado contenido es porque no es capaz de enfrentarlo, porque no puede integrarlo al curso normal de sus elaboraciones a causa de su carácter traumático. Hasta ese momento Freud pensaba que el trauma se resuelve por la vía de la simbolización, pero con la compulsión a la repetición se pone de manifiesto la existencia de un resto real al que no le queda otra más que repetirse y cuya aprehensión por parte del orden simbólico fracasa constantemente –se pone, pues, de manifiesto la imposibilidad de erradicar por completo el trauma, consecuencia de la imposibilidad de simbolizar todo lo real–.

Lacan aclara que “repetición” (*Wiederholung*) no es en modo alguno reproducción (*Reproduktion*) o repetición de lo idéntico, repetición que agotaría miméticamente todos los caracteres de una presunta primera vez o modelo⁴¹⁴. La

⁴¹³ «En lo que el psicoanálisis ha descubierto, se trata en efecto de un encuentro, de un encuentro esencial –una cita a la que siempre somos convocados con un real que se hurta» SXI, 12/02/1964.

⁴¹⁴ «Reproducir es lo que se creía poder hacer en la época de las grandes esperanzas de la catarsis. Consegúan una reproducción de la escena primaria como uno consigue ahora obras maestras de la

repetición, frente a la reproducción, apunta a una cita siempre reiterada con un real que se escabulle (SXI 12/02/1964). Frente a la reproducción de algo dado de antemano, «la repetición exige lo nuevo», está constituida por «la diversidad más radical» (SXI 12/02/1964). Ni siquiera el *autómaton*, la repetición simbólica que estaría a la base de las generalizaciones y de las formulaciones universales, es otra cosa que repetición de la diferencia. Ambas vertientes de la repetición, pues, confluyen en un fracaso –que, como veremos más adelante, es en verdad un triunfo, al menos un triunfo contra toda tentación de substantializar el “más allá”–, en un encuentro fallido o faltante, en la imposibilidad de agotar lo real en una presentación y en la exigencia, precisamente por ello, de repetir la presentación. De ahí que lo real termine por ser caracterizado como lo imposible, como lo que, por mucho que siempre vuelva al mismo lugar, no acaba de volver, no cesa de insistir.

En sus primeros seminarios, Lacan identificó el automatismo de repetición (*Wiederholungszwang*) con la insistencia de la cadena significante, pero ya explicaba el retorno de los significantes a partir del fracaso de la simbolización, a partir de la irrupción de lo real –que sería su desencadenante–; ya hacía, pues, de la repetición el índice de lo real. Ciertamente, el automatismo de repetición se postulaba entonces como un principio constituyente, trascendental, propio de lo simbólico: es «insistencia, insistencia repetitiva, insistencia significativa. Esta función está en la propia raíz del lenguaje en tanto aporta una dimensión nueva, no diría al mundo, pues ella es, precisamente, la dimensión que vuelve posible un mundo, en la medida en que un mundo es un universo sometido al lenguaje» (SII 12/05/1955). Sin embargo, con el giro a lo real la repetición se desplaza de dimensión –o al menos se descubre una repetición más profunda, una repetición sin placer; la repetición del goce, de lo real– y convierte este anterior “hacer posible un mundo” propio del símbolo en un mero principio empírico⁴¹⁵, en la medida en que es ahora esta repetición real, más allá del orden simbólico y del principio del placer, la que se considera legítimo y genuino principio trascendental. Y si en el *Seminario II* el instinto de muerte se superponía con el orden simbólico, era precisamente porque éste se apropiaba de las características que más tarde vendrían a determinar la dimensión de lo real –a saber: lo no-realizado–: «el instinto de muerte no es sino la máscara del orden simbólico, en tanto que –Freud lo escribe– está mudo, es decir, en tanto que no se ha realizado [...]. Al orden simbólico, a la vez no-siendo e insistiendo en ser, apunta Freud cuando nos habla del instinto de muerte como lo más fundamental: un orden simbólico naciendo, viniendo, insistiendo en ser realizado» (SII 29/06/1955).

3.4. La pulsión de muerte

Cuando Lacan afirma que «toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte» (E 848), se está haciendo cargo del carácter trascendental último de esa pulsión. Si en un primer momento hermanaba la muerte con el orden simbólico, era porque entendía que ambos elementos emergen en concomitancia y que, en cierto sentido, el primero

pintura por nueve francos cincuenta. Sólo que Freud nos indica, cuando da los pasos siguientes, y no tarda mucho en darlos, que nada puede ser captado, destruido, quemado sino, como se dice, de manera simbólica, *in effigie, in absentia*». SXI, 05/02/1964.

⁴¹⁵ En el *Seminario VII* es patente la nueva asociación del significante con el principio del placer. *Vid.* 03/02/1960: «Como les he dicho, la Cosa es aquello que de lo real padece esta relación fundamental, inicial, que compromete al hombre en las vías del significante, por el hecho mismo de que él está sometido a lo que Freud llama el principio del placer, y que resulta claro, espero, que no es otra cosa que el dominio del significante –me refiero al verdadero principio del placer tal como aparece en Freud».

depende del segundo: la formulación significante transforma un presunto real primordial en el vacío de la Cosa –hace posible un mundo al mismo tiempo que veta todo acceso a la cosa-en-sí–; el significante como asesinato originario de la cosa inaugura la posibilidad de la muerte en tanto que límite siempre inalcanzable del sentido. Este enfoque era deudor de la primacía del orden simbólico y de la concepción ambigua de lo real como una realidad pre-simbólica primera. Sin embargo, cuando el interés comienza a desplazarse hacia lo real, Lacan pule, desambigua y afina esta noción y modifica su postura, prácticamente invirtiendo la jerarquía de importancia: hace de lo real y la muerte una esfera que, si bien cronológicamente surge a la vez que se implanta el reino de lo simbólico, en el orden constituyente le es anterior⁴¹⁶. A partir del *Seminario IV*, Lacan reelabora la idea de límite para aunar allí lo real y la pulsión de muerte entendiéndolos como «condición absoluta e infranqueable» de la existencia. «La muerte es el soporte, la base, la operación del Espíritu Santo por la cual el significante existe» (*SIV* 05/12/1956), y gracias a ello es también la instancia que permite poner entre paréntesis las construcciones simbólicas, traer a la luz su naturaleza incierta y efímera. «El instinto de muerte no es otra cosa que darnos cuenta de que la vida es completamente caduca e improbable» (*idem*). Antes del orden simbólico ya no hay un Real lleno que será vaciado por la acción del significante, sino que ese Real estaba ya vacío, y en todo caso el símbolo y lo imaginario tratarán de llenarlo. Desde esta perspectiva, la pulsión de muerte como principio trascendental primero es el genuino *ex nihilo*, el principio que hará posible la síntesis de lo empírico –no hay repetición simbólica ni significación posible sin esa repetición profunda de lo real– pero a la vez el escollo que impedirá que la síntesis sea completa y derive en el postulado de una totalidad –el instinto de muerte en tanto que vacío primero elimina del cuadro ese Uno primordial o cosa-en-sí pre-simbólica y substancial–.

Habría, pues, al menos dos maneras sucesivas de comprender el instinto de muerte en el pensamiento de Lacan: por una parte, como aquello que, en tanto que aliado del símbolo, sustrae lo Real primordial en la *Bejahung*, lo convierte en lo excluido porque lo ha hecho pasar por el filtro del significante; y, por otra parte, el instinto de muerte no ya como lo que sustrae un Real primordial sino como lo que sustrae *el mito* de ese Real primordial, como lo que, al plantear un vacío primero, frustra cualquier intento de substancializar y totalizar lo que el símbolo y lo imaginario construyen –incluso aquello que configuran bajo la categoría de lo inefable o lo imposible–. En este segundo caso, el instinto de muerte es lo que obliga a abandonar la *Einheit* o unidad unificante –realidad primera, modelo o primera vez de la repetición– y a sustituirla por la *Einzigkeit*, la unidad distintiva, el trazo unario de lo absolutamente único, singular y contingente (*SIX* 21/02/1962) –la diferencia sin semejanza–. Una vez más, Lacan conserva el concepto de lo Uno para subvertirlo por completo, para «pasar de las virtudes de la norma a las virtudes de la excepción» (*idem*). La repetición, desde esta perspectiva, no busca tanto apresar un Real compacto que se escapa cuanto liberar un Real vacío para hacer añicos lo que se ha cristalizado como Uno; la repetición es, así, más sustracción repetitiva que insistencia significante. El instinto de muerte, en sentido estricto y en último término, sería el no-todo o «no-uno» (*SVI* 03/06/1959) del orden simbólico, el *(-I)* (*SIX* 14/03/1962) que sustrae la unidad de ese orden.

A lo largo de este recorrido, la pulsión de muerte habría llevado del real primordial a lo simbólico y de lo simbólico al real vacío. En el primer tramo, la exclusión o forclusión del Uno primordial corre pareja a la implantación del Otro de lo simbólico; en el segundo tramo, el Otro se revela como siendo sin Otro y emprende un

⁴¹⁶ En el *Seminario RSI*, Lacan aclara que el objeto *a* «no es efecto del lenguaje» (*SXXXII* 21/01/1975).

retorno al cero o, más bien, al menos uno que no termina de culminar y que por ello apela a la repetición –la repetición sustractiva–. Y de ese cero o menos uno parte toda creación ulterior, pues Lacan concibe la pulsión como productiva o constructiva: «la actividad de la pulsión se concentra en este *hacerse* [*se faire*]» (SXI 20/05/1964).

3.5. La falta (y el exceso)

La muerte es una suerte de agujero o vacío en el significado que, lejos de constituir una deficiencia, se alza como la condición absoluta de toda significación⁴¹⁷. Como venimos exponiendo, Lacan acompaña su giro a lo real con un desplazamiento de las condiciones de posibilidad desde el más acá al más allá de la experiencia, desde la ley del significante a la causa en lo real, desde una categoría de la experiencia posible –ley– a una categoría de la experiencia real, de la experiencia *de* lo real –causa–. De lo continuo de la causalidad en términos de sucesión de causas y efectos, Lacan pasa a la discontinuidad de la hiancia entre la causa y el efecto, a la causa como el trastorno, la perturbación o la interrupción de la ley –la causa del deseo es siempre una discontinuidad, una dislocación, un exceso o defecto en la relación entre el sujeto y el Otro–.

Este deslizamiento entraña una superación del marco teórico estructuralista –que no obstante conserva la estructura como punto de apoyo para pivotar a su más allá–, exigida precisamente por la necesidad de trascender el orden de la ley hacia el reino de la causa con objeto de dar contenido a la ciencia de lo real. «Si la lingüística nos promueve el significante para ver en él lo determinante del significado, el análisis revela la verdad de esta relación al hacer de los agujeros del sentido los determinantes de su discurso» (E 801). En el estructuralismo siempre se parte de un sistema, de un conjunto de leyes internas, pero lo que interesa a Lacan es señalar la incompletud de ese sistema, el fallo de sus leyes, y además subrayar que ese fallo es el que hace posible en último término el funcionamiento del sistema –es su incompletud, siguiendo el teorema de Gödel, lo que le permite ser consistente–. Así, aquello que perturba y desestabiliza la ley –a saber: la causa– es simultáneamente lo que hace posible su implantación. Lacan abre el esquema estructural hacia un real *éxtimo* con respecto a lo simbólico, un afuera que se materializa no como una trascendencia substancial sino como un fallo de la ley, como un interior excluido o un exterior íntimo, como un agujero en la continuidad de la cadena significante que impugna la garantía del Padre (SVII 13/01/1960).

⁴¹⁷ En el *Seminario X*, Lacan va a denominar «vicio de estructura» a esta condición paradójica que hace posible a través del fracaso, la falla, la fisura o lo imposible: «Este punto, hay que decirlo, es lo suficientemente insostenible como para que sin cesar intentemos rodearlo [*contourner*]. El hecho tiene sin duda una doble cara, a saber, que en el esfuerzo mismo de rodearlo, no hacemos más que dibujar su contorno, y que, a medida que nos acercamos a él, siempre estamos tentados de olvidarlo, en función misma de la estructura que representa esta falta. De donde resulta otra verdad, que todo el tormento de nuestra experiencia se basa en que *la relación con el Otro, donde se sitúa toda posibilidad de simbolización y todo lugar del discurso, va a dar a un vicio de estructura. El paso de más que hay que dar es concebir que ahí tocamos aquello mismo que hace posible la relación con el Otro, es decir, aquello de donde surge el que haya significante. Ese punto del que surge que haya significante es el que, en cierto sentido, no podría ser significado. Es lo que yo llamo el punto falta-de-significante*» (SX 30/01/1963; la cursiva es nuestra). A continuación, Lacan describe este vicio de estructura como una falta original –sin pérdida–. Aclara asimismo que este vicio de estructura no es negatividad, sino que ésta viene a introducirse por el sesgo de lo simbólico: «No se trata tampoco de una anulación ni de una negación. Anulación y negación son formas constituidas de aquello que el símbolo permite introducir en lo real, a saber: la ausencia. Anular y negar es intentar deshacer aquello que en el significante nos separa del origen y del vicio de estructura original, es decir, intentar alcanzar en el significante su función de signo».

La noción de falta, en la constelación del pensamiento lacaniano, viene a dar nombre a esta dislocación del orden simbólico con respecto al afuera de la Ley que es la causa y que constituye el espacio topológico del objeto *a*, el objeto de una pulsión que demanda un goce –no un placer o una satisfacción, pues está más allá del principio del placer– libidinal ajeno al nivel del significante e irreducible a él, resto o exceso que escapa a la configuración simbólica –si el instinto de muerte es silencioso es justamente por esto, porque no emerge en el discurso, salvo como su propio fallo o interrupción, ni puede ser resuelto en él–. De esta forma, Lacan se hace cargo explícitamente en el *Seminario XI* de un aspecto de la obra de Freud que en la primera etapa de sus enseñanzas había quedado postergado, a saber: el territorio, más allá del lenguaje, de las pulsiones –que será uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis junto con el inconsciente, la transferencia y la repetición–.

Con la noción de falta, Lacan tiene por objetivo definir el campo problemático de la relación entre el Otro y el objeto que queda fuera de la ley, el lugar imposible de la intersección entre lo simbólico y lo real; es decir, establecer cuáles son los límites de la formalización y en qué consiste el fallo o el fracaso del orden simbólico⁴¹⁸. En el prefacio a la edición inglesa del *Seminario XI*, queda patente que su investigación aspira a profundizar el punto en que se detienen las palabras y en que fracasan las atribuciones de sentido, pero ahora este silencio o agotamiento simbólico comparece como lo propio del inconsciente –en lugar de definirse este último en términos lingüísticos–: «cuando [...] el espacio de un lapsus no tiene ya ningún alcance de sentido (o interpretación), entonces y sólo entonces se está seguro de que se está en el inconsciente» (*AES* 571). Lo que interesa a Lacan es ese núcleo aporético que resiste a la simbolización, si bien esa resistencia no es tanto la de un contenido cuanto la de la pura forma de la grieta, el agujero o la fisura: la falta no consiste en una defensa o resistencia por parte del sujeto, en una carencia de valentía, por ejemplo, para afrontar un contenido oculto o reprimido, sino en el propio fracaso del símbolo –sin golpes detrás de la pared: «sin duda tenemos que aguzar el oído a lo no-dicho que yace en los agujeros del discurso, pero esto no debe entenderse como golpes que sonasen detrás de la pared» (*E* 307)–. La falta no es falta de un contenido o un sentido que podría ser alcanzado por el significante si no fuera por la represión subjetiva, sino falta constitutiva de algo que jamás se perdió o reprimió, vacío o *ex nihilo* primero que es precisamente lo que permite todo llenado ulterior. Este núcleo es aporético en el mismo sentido en que lo era el ombligo del sueño: punto desconocido de la trama onírica que permanece oscuro y que no puede ser interpretado, que no añade nada al contenido pero que sin embargo es indispensable para la organización del sueño. El análisis no busca a este respecto un acceso a una realidad prelingüística, a una suerte de estado de naturaleza pre-simbólico, sino que pretende escudriñar los límites de la formalización, los bordes de ese ombligo o punto aporético, los impasses lógicos sobre los que se sostiene la lógica.

El malentendido de la falta como carencia o privación es la consecuencia de concebir la ciencia de lo real como ciencia de un más allá substancial de la experiencia en lugar de como ciencia de los agujeros, fisuras o inconsistencias de la experiencia.

⁴¹⁸ Ya desde el *Seminario IV. La relación de objeto*, Lacan comienza a comprender la falta como «una crisis, o un encuentro, o una acción eficaz en el registro de la búsqueda del objeto» (*SIV* 05/12/1956), es decir, como aquello que desestabiliza las construcciones significantes y recuerda que son contingentes, que podrían ser de otra manera. En este seminario la falta aparece equiparada al instinto de muerte, y asume como misión anunciar «la posibilidad de que nada de lo que hay en el significado exista» (*idem*). Esa misión es además la que convierte a la falta y al instinto en la condición de toda creación, en el «propio motor de la relación del sujeto con el mundo» (*SIV* 28/11/1956), en la experiencia «de la falta de ser por la cual todo ente podría no ser o ser otro; dicho de otra manera: es creado como existente» (*E* 667).

Siguiendo a Derrida⁴¹⁹, cabría distinguir dos maneras de pensar el límite de la formalización significante: o bien, en sentido clásico, se concluye que la totalización es imposible porque el discurso finito del sujeto debe vérselas con una riqueza empírica infinita e inabarcable; o bien, desde la noción de juego, cabría pensar que lo que hace imposible o excluye la totalización es el propio campo, no ya porque sea demasiado grande, sino porque *le falta algo*, a saber: un centro, una substancia, una esencia — porque, a fin de cuentas, su núcleo está vacío—. La otra cara de la falta, desde esta segunda perspectiva, es el exceso simbólico, el exceso de sentido que viene a suplir ese vacío, que está en más con respecto a lo que hay.

La falta, pues, no es el vacío que deja una presunta realidad prediscursiva donde todo estaría lleno, sino el agujero de la vasija —el *ex nihilo* de la creación—, el espacio de oscilación donde se gesta y se bate el objeto *a*, un cierto exceso que ya no es simbólico ni imaginario sino real —el algo que hay en la nada— y que no puede apresarse en ningún corsé representacional pero que, no obstante, es constantemente sustituido por semblantes imaginarios y simbólicos en el movimiento del deseo —suplentes sin titular—. El objeto *a* es «la presencia de un hueco, de un vacío, ocupable, nos dice Freud, por cualquier objeto» (SXI 13/05/1964). Es un objeto paradójico (SXI 24/06/1964) cuya peculiaridad consiste en que su vacío comporta un exceso, un «algo más» —de nuevo volvemos a las cualidades de lo sublime—. Y, recordemos, el concepto que corresponde al objeto *a* es el *Unbegriff*, el concepto de la falta. Así, lo real es a la vez demasiado poco y demasiado, falta y roca —la famosa «roca de la castración» de la que hablaba Freud en tanto que punto nodal e infranqueable del deseo humano, sólo asimilable al ombligo del sueño—, y el objeto *a* es el artilugio conceptual que inventa Lacan para tratar de condensar en un mismo elemento el vacío y el exceso, la falta y el excedente, plusvalía o plus-de-gozar. En ese juego entre dos polos, en esa oscilación o vacilación constante, el objeto *a* se blindo contra las totalizaciones —la falta es, así, una herramienta crítica que contrarresta la tendencia imaginaria a llenar la hiancia y anular la muerte—: es no-todo, como el goce que lleva aparejado; de ahí que el goce, más allá del principio del placer, sólo pueda ser resto, excedente, parte (SXVI 11/12/1968).

El objeto *a* «es el raíl por el que se llega al plus-de-gozar» (SXI postfacio, 01/01/1973). Es precisamente el hecho de que *no hay* un objeto originario del goce que vendría a satisfacerlo como un todo lo que constituye de entrada la causa del deseo; y, al mismo tiempo, en esa inexistencia oscila un *exceso* o *resto* que pone en marcha al deseo sin que éste sepa muy bien qué hacer —porque no hay regla dada de antemano, porque

⁴¹⁹ «La totalización puede juzgarse imposible en el sentido clásico: se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá dominar jamás. Hay demasiadas cosas, y más de lo que puede decirse. Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de esa palabra cuya significación escandalosa se borra siempre en francés, que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado». J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 423.

sólo cabe construir artificios, artefactos singulares y *ad hoc*-. La distinción freudiana entre instinto (*Instinkt*) y pulsión (*Trieb*) da cuenta de esta dislocación de la pulsión en la que se sitúan el objeto *a* y el goce: el instinto tiene un objeto y se satisface cuando lo alcanza; la pulsión, por el contrario, tiene fin pero no tiene objeto, de modo que si bien consigue descargar, alcanzar una cierta satisfacción, un cierto goce, siempre queda un resto que actúa como enigma para el sujeto –un enigma sin contenido oculto, un secreto sin nada que ocultar-. Y ese enigma o resto es lo que Lacan llama plus-de-gozar, es lo que está de más sin saber muy bien qué es y que, por ello, es la causa del deseo.

De la falta deriva, pues, la experiencia de un exceso que perturba toda representación sensible y conceptual, la experiencia de lo sublime, de una presencia en forma de ausencia que no pertenece al sistema de presentación y que no obstante se presenta. Pero lo que está en exceso, en tanto que deriva de la falta, no puede ser una entidad o substancia perdida originariamente, sino un objeto *a*, un objeto peculiar, que sólo emerge *nachträglich*, que sólo viene al ser cuando retorna –repetición sin primera vez-, que constituye la propia dislocación temporal. Este objeto paradójico proporciona así un soporte material –pues Lacan no deja de llamarlo “objeto”- que permite al psicoanálisis lacaniano defenderse de las acusaciones de idealismo; el objeto *a* da cuerpo sin hipostasiarla a la falta de objetos empíricos. La quinta sesión del *Seminario XI* comienza precisamente afirmando que el psicoanálisis no es un idealismo: hay un núcleo duro o «hueso de lo real» (*noyau du réel*, *SXI* 12/02/1964) que actúa como antídoto contra las tentaciones de concebir la vida como un sueño o reducir la existencia a la dimensión del significante. Hay un objeto del encuentro con lo real, pero lo que la noción de falta recoge es que ese encuentro, dada la naturaleza del objeto del hallazgo, es ineludiblemente un encuentro fallido, *rencontre manquée* (*SXI* 12/02/1964).

Por otra parte, el encuentro apela al menos a dos elementos que se encuentran, de modo que la falta no sólo no es únicamente falta del lado del objeto, sino sobre todo falta del sujeto. El sujeto se constituye como tal al experimentar el hiato que lo separa del objeto *a*, al experimentar la falta y el propio objeto *a* en tanto que hiancia (*SXI* 04/03/1964). El sujeto es causado como falta por *a*, y *a* es lo que ocupa con su oscilación la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto (*SXI* 24/06/1964). Así, la teoría de Lacan también bascula desde una concepción del sujeto como efecto del significante (\$) hasta una superación del dualismo entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación al abordarlo desde su dimensión real, más trascendental y constituyente, en la que previo a esa división lo que hay es un puro espacio de oscilación –pura falta-. Esta división era el resultado de la incidencia del orden simbólico, que separaba irreversiblemente al sujeto real del sujeto apresado en la cadena significante. Del mismo modo que la introducción de la esfera de las condiciones de posibilidad tenía por consecuencia, en el sistema kantiano, la escisión de la subjetividad en el dualismo del “Yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones y el yo fenoménico, la reivindicación del orden simbólico llevaba aparejado, en la primera etapa del pensamiento de Lacan, el clivaje de la realidad y del sujeto en dos mitades sin posibilidad de síntesis. Sin embargo, cuando el foco de la investigación vira hacia lo real, todo el interés recae sobre la mitad inaccesible de la pareja, que se convierte en sede de la génesis de la otra mitad, y en lugar de comprenderse como una realidad substancial oculta, se descubre como una noción vacía –en el sentido en que lo real es vacío, es decir, un vacío en el que no obstante hay algo⁴²⁰. Su inaccesibilidad reside

⁴²⁰ Cuando Lacan afirma que el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia (*E* 858) o el *cogito*, se refiere precisamente a este sujeto vaciado, un sujeto distinto de toda forma de individualidad empírica (*E* 875) cuya emergencia, en tanto que hipótesis, ha sido promovida por la ciencia moderna –y Kant es uno de los primeros en recoger el testigo con el sujeto trascendental-. La

precisamente en que está vacía –no, una vez más, en que albergue un contenido vetado–, si bien ese vacío es el vacío peculiar del objeto *a*: el Yo pienso, el yo nouménico, tiene por materia el objeto *a*. Tampoco habrá, pues, concepto del sujeto trascendental, como no lo había del objeto *a*, y no porque exista una carencia del lado del agente del conocimiento frente a una realidad que le estaría velada, sino porque el propio objeto es sin concepto o, más bien, sólo es subsumible bajo el *Unbegriff*, el concepto de la falta.

La noción de falta tal como la entiende Lacan reformula y reubica los vacíos de la *Crítica de la razón pura*: mientras que para Kant el objeto = *x* y el sujeto trascendental son los elementos vacíos de la experiencia en general que cumplen la misión de organizar y constituir cualquier contenido posible, siendo ellos mismos carentes de todo contenido, Lacan preserva el papel sintético y genético del vacío pero lo traslada al registro de lo real, a un campo pre-subjetivo y pre-objetivo regentado por el objeto paradójico *a*. Así, pues, la falta en Kant es todavía falta simbólica, falta que permite generalizar y delimitar el ámbito de la experiencia posible: el objeto = *x* es la forma del objeto en general, lo que da cuerpo a esa falta del espacio intersticial entre las categorías universales y los datos sensibles y garantiza la aplicabilidad de las primeras a los segundos; y el correlato subjetivo de este objeto en general es el acto sintético del “Yo pienso”, un acto que no añade ningún contenido positivo pero que está a la base de toda imputación de contenido. Frente a esta falta simbólica, Lacan reivindica una falta real, una falta que no es ya principio de la experiencia posible sino de la experiencia real, y que no hace posible diseñando la esfera de lo pensable y cognoscible sino todo lo contrario: hace posible interrumpiendo, cortocircuitando, haciendo fracasar... Hace posible mediante lo imposible –pues la falta simbólica, el horizonte de lo decible, pensable y cognoscible, sólo se sostiene sobre la falta real de lo indecible, impensable e incognoscible–.

4. La dialéctica trascendental de la relación entre los sexos (SXX)

En la sesión del 27 de mayo de 1964 del *Seminario XI*, Lacan introduce una cuestión que desarrollará con posterioridad en su seminario *Encore* (1972-1973): la cuestión de la sexualidad. El giro a lo real y el rebasamiento de las fronteras del lenguaje –rebasmiento que había sido tildado de imposible en sus primeros años de enseñanza– conducen a Lacan a trasladar su atención del lenguaje a la sexualidad, de la lingüística a las pulsiones y del significante al cuerpo. El problema, desde esta perspectiva, ya no es tanto el de las condiciones –simbólicas– de posibilidad de la experiencia humana, sino el de la articulación del más allá del orden simbólico y el más acá, la articulación de lo trascendental –entendiendo ahora que el verdadero principio trascendental pertenece a la dimensión de lo real– y lo empírico. Con la noción de objeto *a* Lacan tiende un puente entre ambos polos, resuelve el problema de la síntesis haciendo de lo trascendental una experiencia superior –lo sublime– o una no-experiencia –el hueco, el vacío o la hiancia entre la causa y el efecto– imbricada entre las fallas y las fisuras de la experiencia ordinaria. Este modo de proceder pone a la teoría analítica a salvo de dos peligros: (1) quedar confinados al adentro del orden simbólico porque el afuera se postula como absolutamente inaccesible –y pecar

física matemática despoja al sujeto de toda cualidad, y lo que queda es el mínimo común a toda subjetividad o pensamiento posible. Descartes ejecuta esta misma depuración en el territorio de la filosofía tomando como principio primero de su sistema este pensamiento sin cualidades; no obstante, inmediatamente reintroduce la conciencia y el pensamiento cualificado. Para una exposición en profundidad de este anclaje de la teoría lacaniana, *vid.* J. C. Milner, *L'Œuvre Claire*, pp. 33-60.

entonces de idealismo, de moverse en un orden puramente significante–; (2) substancializar e hipostasiar un afuera que en verdad no es más que la grieta que interrumpe la marcha ordinaria del sistema simbólico.

En la clase del 27 de mayo, Lacan rinde cuentas de su transición:

Ocorre que en una época, que espero ya haya sido superada, se me objetó que al hacer así, al dar la primacía a la estructura, yo estaba negando la dinámica tan presente en nuestra experiencia –llegando incluso a decir que yo conseguía eludir el principio afirmado en la doctrina freudiana de que esta dinámica es, en su esencia, de principio a fin, sexual. Espero que el proceso de mi seminario este año [...] les muestre que esta dinámica está lejos de perderse (SXI 27/05/1964).

Toda pulsión, recuerda Lacan, es pulsión parcial; no hay una pulsión completa o total que tenga como correlato un goce también total y absolutamente satisfactorio. Ese goce es, pues, estructuralmente imposible –aunque sea, como las totalizaciones de la metafísica dogmática que Kant critica, pensable–, y a esto y a ninguna otra cosa se refiere la afirmación de que el goce está prohibido: no hay objeto empírico susceptible de cuadrar con ese goce. Postular ese objeto equivaldría a reintroducir la trascendencia, pues el universo inmanente de lo humano siempre es incompleto, no-todo, finito. Y su incompletud no remite a un objeto extra-fenomenico y substancial que vendría a completarlo siquiera míticamente, sino a un afuera que es nada, que es vacío, y que con su vacío impugna la trascendencia mejor que ningún otro mecanismo –pues al admitir una excepción al sistema, un afuera del sistema que no es sino vacío, oscilación o falla, se adopta una postura inmanente mucho más fuerte que si sencillamente se cerrara o blindara el sistema sobre sí mismo, ya que en este caso habría que apelar en último término a un garante último externo, a un primer motor, mientras que en el primer caso se preserva la vacante del primer motor sólo para declararla desierta–. No es que al sistema le falte algo, sino que está constituido en su corazón por la nada.

Como toda pulsión es parcial, no hay ninguna de ellas que represente la totalidad de la tendencia sexual. «La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta» (SXI 27/05/1964). Así, pues, Lacan habla en este seminario de la sexualidad en términos de falta, y distingue dos tipos: la primera sería falta simbólica, falta de un Otro o un Nombre-del-Padre que actuase como garante último de las construcciones significantes, y la segunda sería falta real, «anterior» (*idem*). Los animales no tienen esta falta real porque en ellos no cabe el goce –ni siquiera como prohibición–, ya que únicamente satisfacen sus instintos –no tienen pulsiones–. Pero que la falta sea real no significa que sea en lo real, pues esto es imposible: en lo real no falta nada⁴²¹ –sólo puede faltar en lo simbólico, como se ve en el célebre ejemplo del libro extraviado en una biblioteca–. La falta es real, afirma Lacan, «porque se relaciona con algo real»: con la muerte (SXI 27/05/1964). Negar esta falta real conduce a creer en el mito de la complementariedad de los sexos, en la posibilidad de un otro que complete mi incompletud; negar esta falta es, en fin, negar la muerte. «El mito de Aristófanes pone en imágenes de manera patética y engañosa la persecución del complemento, al formular que es el otro, que es la mitad sexual, lo que el viviente busca en el amor. La experiencia analítica sustituye esta representación mítica del misterio del amor por la búsqueda por parte del sujeto, no del complemento sexual, sino de la parte perdida para

⁴²¹ SX, 30/01/1963: «Les he dicho, en suma, que no hay falta en lo real, que la falta no es aprehensible sino por el intermedio de lo simbólico. Es en el nivel de la biblioteca que podemos decir: “aquí, tal volumen falta en su lugar”. Ese lugar es un lugar designado por la introducción previa de lo simbólico en lo real. Este hecho, la falta de la que aquí hablo, el símbolo la colma fácilmente, designa su lugar, designa su ausencia, presentifica lo que no está ahí».

siempre de sí mismo, que está constituida por el hecho de que él no es sino un viviente sexuado, y que no es más inmortal» (SXI 27/05/1964). Es, por ende, una parte perdida que nunca se tuvo y que nunca se perdió. El objetivo del análisis es, en definitiva, buscar esa parte, ese vacío que nos constituye.

El *Seminario XX* volverá sobre la cuestión de la sexualidad y la consolidará al registrarla sobre una superficie de inscripción kantiana, al articular su crítica de la totalidad con la dialéctica trascendental de Kant. Sin embargo, hay un cambio de enfoque importante entre 1964 y 1972. Jacques-Alain Miller señala, en su artículo “Los seis paradigmas del goce”, que en el *Seminario XX* desaparecen todos los términos que implican una conjunción –Otro, Nombre-del-Padre, Falo– o, si se conservan, dejan de considerarse términos primordiales o trascendentales, condicionantes de toda experiencia posible, para quedar reducidos a meros conectores. Lacan ya no hablará en términos de causa⁴²² –pese a que había logrado construir una concepción particular de la causa donde el hueco, el agujero o la interrupción tenían cabida– porque lo que le interesa ahora es subrayar la potencia crítica de la disyunción, la no-relación –entre el significante y el significado, entre el goce y el Otro, entre el hombre y la mujer–. En la intersección sitúa el conjunto vacío, y sólo en un segundo momento comparecen una serie de términos, contingentes y variables, que son suplencias –sin titular–. En este seminario se cuestiona abiertamente el concepto mismo de lenguaje y se toma como punto de partida explícito el goce, hasta entonces secundario o dependiente en cierto modo del significante. Son el lenguaje y su estructura los que pasan a ser considerados secundarios y derivados, semblantes cuya función es la de rellenar –abocados siempre al fracaso– los huecos que originariamente presenta el goce. Si en la primera etapa de la enseñanza de Lacan las relaciones eran previas a los términos, eran elementos trascendentales y constituyentes de toda objetividad y subjetividad, ahora lo trascendental se ubica en la no-relación, que es lo que en última instancia posibilita todo tipo de invenciones y experimentaciones en un campo en el que ya no hay relaciones previas sino puro potencial de reglas singulares y contingentes construidas *ad hoc* para cada caso. Como señala Miller, esto implica un paso desde un enfoque trascendental a un enfoque pragmático que, sin dejar de ser trascendental –pues continúa interrogándose acerca de las condiciones de posibilidad–, pone el acento sobre los mecanismos de invención y creación en el vacío de la no-relación. «En lugar de los términos de estructura trascendentales, que pertenecen a una dimensión autónoma previa a la experiencia y la condicionan, tenemos el primado de la práctica. Allí donde había estructura trascendental tenemos una pragmática»⁴²³.

El *Seminario XX* culmina todo el proceso de transición hacia el reverso de la estructura al limitar definitivamente el imperio de ésta oponiéndole la no-relación. La estructura se explicaba apelando a un conjunto de relaciones o articulaciones necesarias y universales entre significantes; el giro a lo real descubre sus fallas y fisuras, cuestiona esa universalidad y necesidad y detecta no-relación –y, en todo caso, semblantes o artefactos *ad hoc*– allí donde antes se reclamaban relaciones constituyentes; lo constituyente, ahora, es la no-relación, la inconsistencia, la dislocación. Esto no entraña no obstante que el problema de la síntesis se haya resuelto disolviéndose, afirmando perentoriamente su imposibilidad, sino que lo que de entrada parecían dos elementos cuya conjunción había que explicar se distribuyen ahora en dos estratos diferentes, uno

⁴²² Para un análisis en profundidad de las razones por las que la noción de causa no es en último término pertinente para abordar la cuestión de la sexualidad, ver M. David-Ménard, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*.

⁴²³ J. A. Miller, “Les six paradigmes de la jouissance”, en *La Cause freudienne*, n°43, octubre 1999, p. 18.

de ellos se descubre como siendo la condición del otro, como siendo el hueco o el agujero mismo sobre el que se opera la síntesis.

4.1. *El imposible negocio redondo*

En las últimas páginas del *Banquete*, Alcibiades relata frustrado su tentativa de seducir a Sócrates: él creía inicialmente que si complacía a su maestro, podría como contrapartida «oír todo cuanto él sabía»; es decir, su intención era intercambiar su belleza física –y, si fuera necesario, llegado el caso complementarla con cualquier otra cosa de su patrimonio o de sus amigos– por la belleza inteligible de Sócrates, «cambiar belleza por belleza». Pero Sócrates no accede a lo que a primera vista parece un «negocio redondo», y sin embargo tampoco rechaza la proposición de Alcibiades; se limita a neutralizar la estrategia de su pretendiente haciendo explícitos los presupuestos de la transacción y cuestionando su rentabilidad: «pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada»⁴²⁴. Con esta advertencia pone en tela de juicio la viabilidad misma de ese trueque que postula la belleza y la sabiduría como mercancías, objetos de intercambio –inventariables dentro del patrimonio propio–. Sucede, previene Sócrates, que la persecución de la presunta ganancia que obtendrían los comerciantes lleva aparejado un «enorme riesgo»: puede ocurrir que, una vez realizado el intercambio, se den cuenta de que en realidad no han obtenido nada a cambio de sus propios favores. Y es que la sabiduría podría no ser tal, *no ser*, podría fallar y no corresponder⁴²⁵, pues jamás está segura de sí misma; mucho menos, por ende, cabe tomarla por un objeto de intercambio. La lógica reificante de Alcibiades, «que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, una *res*»⁴²⁶, que hace del Otro empresario y producto a la vez, queda de esta forma suspendida.

En *Por qué filosofar*, Lyotard analiza las consecuencias de la creencia en la posibilidad de un negocio redondo: el negocio es en realidad una *apuesta*, pero una apuesta en la que en el mejor de los casos nos quedamos igual que antes y en el peor, sufrimos «una dura pérdida». «La situación no es la de una compra al contado, sino la de una compra a crédito en la que el deudor, Sócrates en este caso, no es solvente a ciencia cierta»⁴²⁷. El problema no es simplemente que esta lógica reificante comercie con mercancías que no son tales, sino que establece gracias a la hipoteca todo un sistema de sometimiento, desigualdad y esclavitud. Alcibiades cuenta cómo ante la reacción de Sócrates «no encontraba una salida, [...] era su esclavo como nunca nadie lo había sido de alguien, no hacía más que girar en torno a él como un satélite»⁴²⁸. Ahora bien, en toda esta historia no es Sócrates el amo o el agente del esclavismo –ni tampoco el siervo atado a la deuda–, pues en verdad no ha entrado en la apuesta, no ha querido jugar; «él no tiene juego»⁴²⁹. Sócrates no está regateando ni es un negociante más sutil, como piensa Alcibiades, a quien Lyotard describe como «el mercader de alfombras que corre tras el comprador obstinado en su oferta de 50.000 para decirle: tened, os la *regalo* por 55.000»⁴³⁰. Lo que introduce todo el régimen de sometimiento es la organización del deseo de Alcibiades –la confusión del objeto-cause del deseo con un objeto

⁴²⁴ Platón, *Banquete*, 219a1-ss.

⁴²⁵ «No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibiades, sino ese objeto único, ese algo que ha visto en Sócrates y del que Sócrates le disuade porque Sócrates sabe que no lo tiene». *SVIII*, 08/02/1961.

⁴²⁶ J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, p. 94.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁴²⁸ *Banquete* 219d-e.

⁴²⁹ J. F. Lyotard, *Op. cit.*, p. 91.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 92.

empírico—, es la ilusión trascendental que le hace juzgar posible ese negocio redondo, creer en una totalidad alcanzable por medio de ese intercambio —es lo que le induce a apostar sus cartas, a sumar si es preciso nuevos bienes a su belleza, a comprar finalmente a crédito con el único aval de su libertad—.

El discurso de Aristófanes, unas páginas más atrás, narraba el mito del andrógino, de esas personas «redondas en su totalidad», el genuino negocio redondo (189d-ss) que fue impugnado por la ira de Zeus cuando los individuos esféricos intentaron escalar hasta el cielo. Tras el pecado de *hybris* y el castigo de la división, el amor intentaría «hacer uno solo de dos» y restañar así la añoranza de cada parte hacia su otra mitad. Sin embargo, Diotima duda de que esta lógica sea la que explica el amor: «según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo». No hay mitades porque no hay todos, ni en la fusión de dos partes pretendidamente complementarias ni en las propias partes. Lo que hay, podría no haberlo, no es un haber, una cosa, una *res*⁴³¹. Y es creer en esos haberes o, mejor dicho, invertir libidinalmente en ellos, en su totalidad actual o potencial, lo que mantiene esclavo a Alcibiades.

No obstante, no es sólo en el lecho donde Sócrates sigue pasando, pese a su distanciamiento, por un jugador más sofisticado, por un especulador o *broker* de altos vuelos —que, en realidad, por mucho que prometiera “el negocio del siglo”, necesitaría del desequilibrio para enriquecerse—; lo que cree Alcibiades lo creerán también los atenienses. En un momento dado de su discurso, Alcibiades compara a Sócrates con «esos silenos existentes en los talleres de escultura [...] que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior». El recelo ante Sócrates no es sólo porque esté jugando con mayor inteligencia, sino además porque parece estar ocultando algo, guardando un as en la manga. Así, junto con la ilusión de la totalidad, viene a alinearse en esta lógica de la esclavitud la convicción de que el Otro —tradicionalmente la mujer— esconde un enigma. La respuesta de Sócrates al juicio de los atenienses consiste, como propone Lyotard, en abrir ese sileno y dejar al descubierto su vacío, su propia vacancia —en definitiva, su propia libertad—: «acepta beber la cicuta; porque si hubiera desorientado al adversario sólo para cogerle mejor, para dominarle, no hubiera aceptado la muerte. Muriendo voluntariamente les obliga a pensar que verdaderamente no tenía nada que perder, que él no tenía nada en juego»⁴³².

El punto de partida del pensamiento de Lacan en el *Seminario XX* es precisamente ese vacío que deja Sócrates, y se encomienda a la tarea de denunciar cualquier intento de llenarlo⁴³³. No obstante, partir de un vacío, como ya hemos visto, torna imposible la partida misma, pues o bien se está siempre ya en el segundo paso, o bien la tentativa de dar el primero nos sume en el abismo. Esta intuición es la que empujó a Lacan a tachar en 1959 la letra que en su álgebra representa al Otro: *A* de *Autre*. Con este gesto, deja huérfano a su alfabeto; como en el Talmud babilónico, cuyos tratados empiezan siempre por la página 2, ya no hay algo así como una primera página, un primer principio del que partir, una primera letra que dé el pie para comenzar. «No hay Otro del Otro»: no es sólo que el comienzo y el centro se sustraigan permanentemente por el hecho de que la constitución de la identidad propia dependa

⁴³¹ *Ibidem*, p. 94.

⁴³² *Ibidem*, p. 95.

⁴³³ Las figuras topológicas de Lacan recogen ya esta imposibilidad del negocio redondo. Ninguna de ellas es una esfera; tanto el toro como la banda de Möbius son superficies atravesadas por un corte o por un agujero, impugnan en sí mismas la idea de totalidad.

siempre de Otro –el otro imaginario del espejo con el que se identifica el bebé, el otro simbólico de la palabra que nombra y gesta con el nombre todo un mundo–, sino que ese “Otro lugar” donde todo empieza –y por tanto nunca termina de empezar, en la medida en que siempre empieza en *otra* parte de la que cabría esperar– es un lugar en constante precariedad, un lugar que, como la sabiduría de Sócrates, podría no ser, un lugar *sin garantías*. Si el Otro se distingue por algo no es por ser Otro entre todos o por ser único, «sino sólo porque podría no haberlo» (SXVI 11/06/1969).

Cuando Lacan aborda la cuestión de la relación sexual y de la diferencia entre las posiciones masculina y femenina, este primer gesto del Otro caído queda vinculado de modo explícito con la formulación de dos axiomas más que inciden en esta *pulsión del “No”*: «La relación sexual es imposible» –y aquí no habrá signo algebraico que valga, pues en tanto que imposible no se deja escribir– y «La mujer no existe» –abreviado «~~La~~ mujer»–. De nuevo, el punto de partida será el No, la inexistencia, el vacío, el silencio de una ausencia, de una imposibilidad, de una incompletud estructural –¿cómo completar o terminar lo que ni siquiera ha comenzado?–.

4.2. «Suerte que ha fracasado, que nada ha empezado, nunca hubo nada más que nunca y nada, es una verdadera suerte, nada nunca»⁴³⁴.

Una de las intuiciones fundamentales del psicoanálisis es aquella que registra que al abismo se accede de modo privilegiado a través de lo que falla o no encaja. «El análisis se ocupa muy especialmente de lo que no funciona; es una función todavía más imposible que las demás, pero gracias a que se ocupa de lo que no funciona, se ocupa de eso que hay que llamar por su nombre, y debo decir que soy el único que lo ha llamado así, y que se llama lo real»⁴³⁵. Si Lacan emprende una investigación acerca de lo que fracasa no es, por tanto, con el objetivo de suturar, reparar o normalizar –como sí pretende la *Ego-psicology* contra la que él mismo batalla–, sino para explorar el vacío. El fracaso condensado en las palabras de Beckett es así una «suerte», la fortuna (*tyche*) que conduce a un lugar distinto del comienzo o del fundamento, un lugar privilegiado para encontrarse con lo real. El primero de los fracasos –y el que se va a convertir en el paradigma de todos los demás– que estudia Lacan a partir de 1964 y al hilo de la clínica es el trauma, que denominará, precisamente por esta complicidad entre el fracaso y el vacío, «*troumatisme*» (agujero/trauma; SXXI 19/02/1974). El trauma es en términos generales el agujero del encuentro con lo real, la imposibilidad de inscribir ese encuentro en unas coordenadas previas, y las dos dimensiones donde se hace más palmaria esa imposibilidad, donde el cabo suelto y la insatisfacción son lo más frecuente, son la sexualidad y el lenguaje.

Lacan recoge de Freud la sospecha de que lo verdaderamente importante no se juega en los pequeños triunfos cotidianos –en los que, por ejemplo, logramos transmitir un mensaje y comprar con eficacia un kilo de manzanas o invitar a alguien a cenar–, sino en los acontecimientos cuya memoria se resiste a abandonarnos porque no estamos seguros de haber dicho exactamente lo que queríamos decir –quizás porque tememos que las palabras hayan dicho más o menos de esa cantidad precisa– o de haber hecho lo que queríamos hacer –para sentirnos totalmente satisfechos en la relación con otra

⁴³⁴ S. Beckett, *Textes pour rien*, en *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958, p. 200.

⁴³⁵ J. Lacan, “La Troisième”, en *Lettres de l'Ecole freudienne*, n°16, 1975, pp.177-203. Continúa: «La diferencia entre lo que funciona y lo que no funciona es que lo primero es el mundo: el mundo va, gira, es su función de mundo. Para darse cuenta de que no hay mundo, es decir, de que hay cosas que sólo los imbéciles creen que están en el mundo, basta señalar que hay cosas que hacen que el mundo sea inmundo, si puedo expresarme así; es de eso de lo que se ocupan los analistas».

persona—. Y no es sólo que lo que más preocupa se encuentre en el segundo grupo, sino que además suele ser lo más habitual: frente a las consignas publicitarias que prometen la facilidad del «negocio redondo», la dificultad e incluso la imposibilidad tienden a ser lo normal. El énfasis cae sobre lo que «puede leerse de una infinidad de maneras distintas. Y precisamente por eso se lee mal, o a trasmano, o *no* se lee» (SXX 09/01/1973).

Una vez más, ante lo difícil la estrategia analítica no busca iluminar el camino fácil, la interpretación verdadera o la adaptación; ante la complejidad de decir y de encarnar una determinada identidad sexual, lo que persigue el psicoanálisis es detectar el origen, los engranajes y las razones de esa dificultad. Con este fin, Lacan se remonta al vacío y a eso que se lee mal e incluso no se lee, al lugar donde el sentido está a punto de desvanecerse, de no querer decir nada. La lógica y la formalización, pues, ya no aspiran tanto convertirse en expresión adecuada de una determinada realidad cuanto a teorizar los límites de la ley, el hecho de que no funciona bien, fracasa o es no-toda.

En la primera etapa de su enseñanza, centrada en la exploración del orden simbólico, Lacan define el significante por «*no significar nada*, gracias a lo cual es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas» (SIII 11/04/1956; la cursiva es nuestra). Su relectura de Saussure está ya marcada por el privilegio de la dificultad, en la medida en que, por ejemplo, interpreta la barra que media entre el significante y el significado en el algoritmo del signo (S/s) no ya como la operación de significación sino como «una barrera resistente a la significación» (E 497). Así, el sentido que opera al borde de su propio fracaso⁴³⁶ se revela como la única plataforma sobre la que cabe construir cualquier significado; el vacío, la imposibilidad que explora Lacan no es sólo un caso límite, sino el lugar de toda génesis ulterior. «Lo que cabe decir es que no hay precisamente más que no-posible en el origen de toda enunciación» (SIX 07/03/1962). Pero en tanto que fuente de cualquier invención, alberga también el riesgo constante de caer en las narraciones salvíficas y en la mitología de la totalidad que lastraba a Alcibiades, de ahí que el retorno al punto desvaneciente del sentido cumpla asimismo una función crítica.

La sexualidad, como el lenguaje, se mueve también en esta área de inestabilidad, y es únicamente de manera mítica que cabe hablar de satisfacción y completud. No es sólo que en la conjugación de dos posiciones sexuales se dé una cierta dislocación, sino que cada una de esas posiciones es en sí misma una forma específica de *inconsistencia*. Sin embargo, cuando se toman las categorías “masculino” y “femenino” por parcelas absolutas y complementarias de una división, todo aparenta ser mucho más fácil. Contra esta fantasía se alza la pulsión del “No” de Lacan, cuya intención es explorar la propia imposibilidad –fuente de toda posibilidad ulterior, de todo lo que se invente y construya sobre el vacío incolmable de la relación sexual imposible, del Otro o La Mujer inexistentes– y llevar a cabo una labor crítica.

Monique David-Ménard, en su libro *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, estudia el peculiar estatuto de la sexualidad en un diálogo crítico con Lacan. Recoge la idea de que la relación sexual es del orden del encuentro, de la *tyche* o el azar sin regla ni patrón, y en tanto que tal entraña una disimetría fundamental –mejor que una desproporción, pues ésta alude todavía a una medida que en el encuentro con lo real falta por completo– entre varios elementos: no sólo entre los partenaires, sino también entre el goce sexual y la palabra, o entre el amor y el deseo. Tanto el objeto de la atracción como la relación que se establece con él desbordan el marco simbólico en el que se inscribe la historia; ambos pertenecen a la dimensión de lo real, de lo imposible.

⁴³⁶ «El sentido indica la dirección hacia la cual él fracasa». SXX, 13/03/1973.

Los desengaños amorosos —el fracaso, de nuevo— son, señala David-Ménard, la circunstancia donde más patente se hace el vacío sobre el que se instala el encuentro, «el vacío, la angustia y el miedo de no ser nada toman el relevo de la intensidad de la existencia experimentada»⁴³⁷.

4.2.1. Las fórmulas de la sexuación

En el seminario *Encore* (1972-1973), Lacan asume el reto de hablar de lo imposible y a la vez depurarlo, cuanto se pueda, del lastre imaginario y simbólico que pretende retrotraerlo a lo posible; es decir, más allá de su representación, busca su pura presentación⁴³⁸, más allá de su significado, busca su transmisibilidad. Para ello, pondrá en juego una serie de expresiones formales a las que dará el nombre de *matema*, un signo algebraico que no está hecho tanto para ser comprendido cuanto para ser usado —no se sabe en absoluto qué quiere decir, pero se transmite integralmente⁴³⁹—. Ya que sobre lo imposible no se puede escribir, porque lo imposible no se deja escribir, Lacan opta por escribir acerca de la imposibilidad misma de escribir.

La premisa de la que parte Lacan a la hora de abordar la sexualidad es que la diferencia sexual, la relación sexual y las posiciones sexuales deben ser pensadas desde la imposibilidad; de entrada, desde la radical imposibilidad de ser simbolizadas —y no pueden ser pensadas de otra manera—. No es sólo que no existan, que no las haya pero que las pudiera llegar a haber, sino que son rigurosamente imposibles. Toda tentativa de traducir la diferencia sexual a una serie de oposiciones simbólicas, a un conjunto cerrado de categorías inversas y complementarias —activo/pasivo, intelectual/sensible, racional/irracional, etc.— está condenada de antemano al fracaso, en la medida en que no alcanza a distanciarse del orden inmediato de lo visible que perpetúa un determinado estado de cosas. La niña sólo puede concebir que le falta algo de acuerdo con una jerarquía previa de valores⁴⁴⁰. Así, pues, la diferencia sexual no puede dejar de ser una cuestión abierta, y antes de dirimirla —siempre de manera provisoria y estratégica— es preciso cuestionar y alejarse tanto de estas simbolizaciones dicotómicas cuanto de las identidades imaginarias que se adhieren al cuerpo como una segunda piel; antes que nada, hay que remontarse un paso atrás, «vaciar lo real»⁴⁴¹. Es desde esta perspectiva que Lacan preferirá hablar de fórmulas de la sexuación, de lógica y no de teoría —y menos aún de ontología⁴⁴²—.

La particular lógica de la sexuación de Lacan toma como piedra de toque un primer “No”: «No hay relación sexual». No se trata de una verdad fáctica ni de una descripción empírica, sino de una afirmación trascendental que recoge la inexistencia de una estructura universal para el amor sexuado —trascendental en la medida en que esa inexistencia se alza como la *condición de posibilidad* de todo encuentro y creación,

⁴³⁷ M. David-Ménard, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, p. 16.

⁴³⁸ B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, p. 118.

⁴³⁹ «No se sabe en absoluto qué quieren decir, pero se transmiten». *SXX*, 08/05/1973.

⁴⁴⁰ «Sólo se puede *ver* algo como faltando según una jerarquía preexistente de valores (‘en lo real no falta nada’). Lo que cuenta no es la percepción sino el significado que ya se le ha asignado —el momento, por tanto, pertenece a lo simbólico». J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1986, p. 66.

⁴⁴¹ «No hay verdad como tal posible más que la de vaciar lo real». *SXXIII*, 09/12/1975.

⁴⁴² En una entrevista recogida al final de *Le triomphe de la religion* (Paris, Seuil 2005), Lacan responde contundentemente a esta cuestión: «— *En su filosofía...*/ Yo no soy en absoluto un filósofo. — *Una nozione ontologica, metafisica del reale...*/ No es en absoluto ontológica» (p. 96). Si en los años sesenta Lacan todavía hacía de la hiancia una función ontológica («aquello de lo que se trata en esta hiancia [*béance*] es una función ontológica»; *SXI* 29/01/1964), diez años más tarde dejará sistemáticamente de hablar de ontología con el fin de evitar cualquier posible hipóstasis de las funciones lógicas con las que trabaja.

siempre contingentes, en el terreno de la sexualidad—. Como señala Monique David-Ménard⁴⁴³, *rapport*, además de relación, significa informe, de modo que declarar la imposibilidad de la relación sexual es hacerse cargo de la imposibilidad tanto del encuentro —a no ser fallido— cuanto de aquello que lo haría inteligible, aquello que sintetizaría la clave de lo que allí ocurre. «Se trata de la experiencia del fracaso a la hora de encontrar en el otro lo que se busca a título de complemento [...]. *Nada hace relación [fait rapport] en un encuentro*»⁴⁴⁴. Frente a la lógica tradicional, encaminada a inventariar y codificar las relaciones válidas entre proposiciones, la lógica de Lacan se ocupa precisamente de lo que queda fuera de ella, a saber: la no-relación. Es estrictamente imposible escribir, formalizar la relación sexual como una relación entre dos variables (xRy); «no hay elaboración logicizable y al mismo tiempo matematizable de la relación sexual»⁴⁴⁵. Primero, porque no hay variable alguna que permita simbolizar la posición masculina o la posición femenina y, segundo, porque aun en el caso de que la hubiera, no cabría encontrar ninguna función que pusiera directamente en relación los dos términos. La relación sexual es *relación* entre los animales, pero en el momento en que intervienen la palabra y la sexualidad humanas, aquélla deviene imposible; ya no cabe cuadrar las posiciones disimétricas del encuentro. El pasaje de un estado al otro tiene lugar por *mediación* de una ley: al introducir un orden —el orden simbólico— introduce al mismo tiempo un afuera que, además de aparecer como resto insimbolizable, se descubre como el abismo que simultáneamente hace posibles e imposibles —porque los frustra constantemente— las construcciones y artificios simbólico-imaginarios.

Cuando la sexualidad entra en el lenguaje, la relación libidinal no se establece ya con otro sujeto sino con una entidad en principio lingüística —que, en cuanto tal, nunca termina de satisfacer, pues uno nunca encuentra allí exactamente lo que espera—. Lacan va a denominar a esa entidad mediadora primero “falo”, después “función fálica” y por último “función Φ ”. La carga simbólica del falo⁴⁴⁶ lo hacía de entrada apto para *figurar* la relación sexual o, con más propiedad, el hiato que la constituye, pero es precisamente esa carga simbólica la que va a forzar que quede postergado como término en beneficio de una pura función algebraica o fórmula abstracta capaz de denotar una instancia que no significa nada pero que puede llegar a significar cualquier cosa. «Es el significante que no tiene significado» (SXX 13/03/1973)⁴⁴⁷. Ahora bien, el falo no es tampoco puramente simbólico, en la medida en que, como significante de la falta, arraiga en el

⁴⁴³ M. David-Ménard, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, p. 62.

⁴⁴⁴ *Idem*.

⁴⁴⁵ SXXII, 18/03/1975. Vid. SXX 9/01/1973: «En rigor, podría escribirse xRy , y decir que x es el hombre, y la mujer, y R la relación sexual. ¿Por qué no? Únicamente porque es una necesidad, ya que lo que se sustenta bajo la función de significante, de hombre y de mujer, no son más que significantes enteramente ligados al uso *curso* corriente del lenguaje».

⁴⁴⁶ El falo, como aclara en diversas ocasiones Lacan, no es el pene y no tiene que ver con el órgano masculino. En todo caso, la diferencia anatómica sólo sirve para *figurar*, y no para determinar, la diferencia sexual, sólo sirve para poner un rostro visible a lo imposible.

⁴⁴⁷ Para ilustrar el carácter constituyente que el recorrido de los significantes tiene para el sujeto, Lacan utilizó en su *Seminario II* el cuento de Edgar Allan Poe *La carta robada*. Como es de sobra conocido, esa carta que circula y cuyo contenido nunca es revelado es para él encarnación del significante por excelencia, el significante sin significado, el significante que marca la sumisión de los sujetos al orden simbólico —su castración, pues ya ni siquiera son «dueños y señores de su propia casa», sino que han de obedecer a la ley si quieren *ser* algo; pero también la posibilidad de que la necesidad animal (de beber, de dormir, etc.) se transforme en deseo gracias a la capacidad de formularla en palabras— y su separación irreversible del mundo de las cosas-en-sí, a saber: la función fálica. Esta misma carta organiza la interacción entre los personajes del cuento, de modo que no hay relación de los sujetos entre sí, sino en todo caso de los sujetos con ese significante.

punto imposible de intersección entre lo simbólico y lo real. La relación libidinal se establece con ese objeto paradójico en tanto que éste encarna la falta que causa el deseo y las construcciones significantes, pero no es causa porque falte algo, porque el sujeto carezca de algo concreto, sino porque el vacío es, de nuevo, un exceso, un resto o plus que convoca a la movilización –y que en último término es ocupado contingentemente por otros objetos–.

Así, pues, antes de formalizar estas conclusiones, Lacan advierte que lo que los individuos toman por el goce fruto de una relación sexual no es más que el goce que resulta de la relación con la función fálica; se goza del falo, no del sexo⁴⁴⁸. El distinto modo de posicionarse ante esta función va a ser el criterio con el que Lacan caracterice la diferencia sexual; por ende, esta diferencia se presenta de entrada como una división legislativa –ilustrada en sus primeros años de enseñanza por la ley de la segregación urinaria que imponen los carteles “damas” y “caballeros” en la puerta de los lavabos– que crea y reproduce sus propias categorías, y en modo alguno como una distinción esencial derivada de la biología o la anatomía –afirmará en numerosas ocasiones que los procesos de identificación son independientes del sexo biológico, que, por ejemplo, un individuo nacido con atributos masculinos puede perfectamente situarse en la posición femenina y cambiar en múltiples ocasiones de posición–. No obstante, al profundizar en esta caracterización se hará patente que la diferencia sexual no es tanto la construcción discursiva o simbólica que precipita cuanto la *inestabilidad* que afecta a esa construcción, a saber: el propio *fallo de la simbolización*. De ahí que desde esta perspectiva no sean pertinentes las críticas que acusan a Lacan de hiper-lingüístizar la realidad humana, en la medida en que si bien analiza la implantación de una determinada ley simbólica, inmediatamente descubre en esa implantación los fracasos y las paradojas que como veremos la sostienen.

La lógica de la sexuación distribuye cuatro fórmulas en dos pares de oposición, arriba-abajo e izquierda-derecha:

①	$\exists x \quad \Phi x$	④	$\exists x \quad \Phi x$
②	$\forall x \quad \Phi x$	③	$\forall x \quad \Phi x$

Pese a la utilización del cuantificador universal, Lacan no va a convocar la universalidad –o la totalidad– sino para negarla de dos maneras distintas. Los dos modos de decir “no” al todo van a ser los que determinen las posiciones masculina y femenina. La posición masculina ocupa la parte izquierda, y postula que la relación con la función fálica (Φx) se establece sólo a partir de una existencia que la niega. Para que todos los seres se sometan a la ley (Φx) es preciso que haya un fuera-de-ley, una excepción a la regla, un x que no Φx . Lacan utiliza el mito freudiano de *Tótem y tabú* para explicar la dinámica de la posición masculina: existió una vez un sujeto para el que no regía la ley, el padre de la horda que podía gozar irrestrictamente de todas las mujeres, y gracias a esa figura que marca el afuera se hace posible delimitar los contornos de la universalidad ulterior, los límites de todos los sujetos que, esta vez sí, van a estar sometidos sin excepción a la ley. La función fálica se establece, al menos en el tramo izquierdo de la tabla, sobre el requisito de su propia negación, de una excepción. Lo que la primera fórmula contiene es la condición para poder hacer una

⁴⁴⁸ «El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal». SXX, 21/11/1972.

afirmación universal en el piso de abajo: para poder enunciar un universal es preciso que se establezca un límite a esa universalidad, es preciso delimitar cuál es el perímetro de su aplicación; se postula una existencia que niega la función fálica para que ésta pueda tener, más acá del límite, validez universal. Una vez más, primero el “no”: primero es la existencia que tacha de falsa la función fálica, y sólo sobre esta afirmación cabe después fundar la verdad y la universalidad de esa misma función; la afirmación inicial de su falsedad hace posible su verdad. *El todo, pues, no es sin su excepción*: la excepción particular da cuerpo al Universal a la vez que niega su propiedad constituyente. Desde esta perspectiva, lo que hace hombre al individuo que se identifica con esta lógica es su aceptación de la castración, su sometimiento a la ley, pero ese sometimiento queda vinculado a la certeza de que al menos uno, el padre de la horda primitiva, no se sometía a la castración. Así, la función fálica se impone de manera paradójica: se impone sólo si supone a la vez una excepción, es decir, sólo si de algún modo se auto-limita, sólo si la totalidad o la universalidad tienen una cláusula de exención.

En el lado derecho de las fórmulas es quizás más patente la negación de lo universal, pues el cuantificador aparece él mismo negado. Sin embargo, el “no” del que parte la posición femenina es el de la fórmula superior, el que paradójicamente afirma que no hay una sola existencia que no esté sometida a la función fálica. Esta función hace aguas aquí por la razón opuesta que en el caso anterior: no termina de implantarse precisamente porque no hay excepción que se lo permita, no hay límite que posibilite la determinación de un conjunto. La posición femenina socava la universalidad de la función fálica por el hecho de no presentar excepción alguna. De ahí que Lacan afirme que «La mujer no existe», que no hay una categoría universal en la que se puedan subsumir todas las mujeres particulares; más bien, cuando se dice “La mujer” no cabe hacer conjunto sino invocándolas una por una. En definitiva, al no poder constituirse la clase de las mujeres tampoco aquí se puede hablar de totalidad. Y lo que el piso inferior afirma es la conclusión: la mujer es *no-toda*, no todo de la mujer se rige por la función fálica. No existe ninguna mujer que no se relacione con la función fálica, pero no es todo de una mujer lo que está sometido a esta función. El hecho de que el cuantificador universal intervenga de manera negativa en la posición femenina traduce el «La mujer no existe» –«La mujer» es una fórmula desprovista de sentido, no significa nada– o «La mujer», que es la única manera de escribir esta no-clase o no-toda. El intento de determinar la posición femenina desemboca así en un fracaso: no es posible decir universalmente en qué consiste ser mujer; entre las mujeres y lo universal, Lacan instaura una no-relación. Además, que “La mujer” no exista no sólo significa que la feminidad no puede verse en una categoría universal, sino también que la posición sexuada de las mujeres no es en modo alguno, como la fantasía masculina pretende, una excepción, un “eterno femenino” pre-simbólico. El No-todo (*pas tout*) no es la existencia que niega la función fálica, no es la existencia de la excepción, sino más bien «una existencia indeterminada» (SXX 10/04/1973). Sucede aquí lo mismo que en el caso del juicio infinito de Kant, que no es un juicio negativo sino un juicio donde el “no” es especial y no determina: “el alma es no-mortal” es una afirmación que sitúa al alma en el campo ilimitado de los seres que no mueren. Del mismo modo, “La mujer es no-toda” ubica a la mujer en un campo ilimitado, y no la convierte en lo contrario u opuesto, no la determina como el reverso de lo masculino.

Desde estas coordenadas, resulta fácil trazar un paralelismo entre la afirmación «No hay Otro del Otro», que dejaba sin garantías al lenguaje y a la verdad, y la sentencia «La mujer no existe», pues como sostiene Jacqueline Rose, «la cuestión de qué es una mujer siempre se estanca en el reconocimiento crucial de que no hay

absolutamente ninguna garantía de que ella *sea* en absoluto»⁴⁴⁹. La posición femenina pone así sobre la mesa su propia *precariedad*, esa misma precariedad que Sócrates manifestaba acerca de sí mismo y de su sabiduría –«no vaya a ser que no sea nada»–. La reivindicación de esta precariedad es la que puede servir de antídoto para combatir los semblantes que se enquistan como si pertenecieran al orden del ser y, en concreto, la construcción de «La mujer» con que se ha heterodesignado a un conjunto en realidad desclasado de individuos, la construcción de una categoría absoluta a la que se excluía del paradigma universal masculino a la vez que se la convertía en su Otro complementario. El sometimiento, igual que en la historia de Alcibíades, aparece cuando una de las dos posiciones se toma a sí misma por una totalidad (o casi-totalidad) positiva y define a la otra como su reverso negativo y complementario. Y como negativo del hombre, “La mujer” no es más que el objeto de la fantasía masculina, un objeto cuya absoluta alteridad permite al hombre asegurar su propia identidad. Sin embargo, la resolución «No hay Otro del Otro» denuncia la ilegitimidad de este movimiento, “La mujer” no puede, ni siquiera como objeto fantástico, ocupar el lugar de la garantía de la verdad masculina o universal, pues ese lugar ha de permanecer vacío.

En consecuencia, «La mujer no existe» es una afirmación destinada a denunciar las suplantaciones y rellenos espurios del vacío y a impedir con ello las fundamentaciones absolutas, los dogmatismos y el sometimiento. «La mujer no existe» no apunta a un modo de ser más allá del reino simbólico, no apunta a ningún “más allá” substancial; por el contrario, niega la posibilidad misma de un ente trascendente al sostener con su inexistencia un afuera abismal que no es sino hueco, abre el Sileno y muestra su vacío –el mismo vacío del objeto *a*–, preserva el presunto enigma o misterio de la mujer para desvelar que en verdad no hay misterio alguno, nada que ocultar –ningún Otro del Otro–, *nada*. Como trataremos de mostrar, esta nada no neutraliza la eficacia de las agendas políticas feministas, no las deja sin sujeto, sino que inaugura la posibilidad de inventar ese sujeto cuantas veces sea necesario y de cuantas maneras se desee –pues el vacío, el abismo, es en realidad el único lugar del que puede emerger cualquier construcción–.

La oposición que en la tabla de las fórmulas se da entre el lado masculino y el lado femenino, por tanto, no hace de uno de los elementos la negación del otro –la mujer como la sede de lo oscuro y el hombre como el ámbito de la claridad, por ejemplo–, sino un tipo de no-relación que *impide la conjunción*. El resultado del cotejo entre las distintas expresiones formales de la sexualidad es que no hay ni puede haber conjunción entre ellas, y así es como plasma Lacan la imposibilidad de la relación sexual: los dos sexos están *condenados a la disyunción*. Y no es que sea la mediación de la función fálica lo que obliga a la disyunción a dos partes que de poder reunirse constituirían una totalidad; más bien, esas dos posiciones que se configuran y determinan en su particular relación con la función fálica son los *dos modos de fracasar* en la tentativa de alcanzar la totalidad. No cabe ningún “Todo” formado por la reunión de la estructura femenina y la masculina en la medida en que esas estructuras son en sí mismas una totalidad fallida, la manifestación del fracaso de la totalidad. Hay «una manera masculina de que la relación sexual falle [*rater*], y luego otra manera. Este fallo [*ratage*] es la única forma de realización de esa relación si, como yo lo planteo, no hay relación sexual. Entonces decir todo sale bien no impide decir *no-todo sale bien*, porque es de la misma manera: eso falla. No se trata de analizar cómo sale bien. Se trata de repetir hasta la saciedad por qué falla» (SXX 13/02/1973).

⁴⁴⁹ J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, p. 67.

A lo largo de este desarrollo, Lacan no ha proporcionado en ningún momento una caracterización positiva de las dos posiciones sexuales, no ha elaborado ninguna lista de oposiciones binarias y complementarias entre propiedades fenoménicas; por el contrario, se ha movido exclusivamente en el terreno de la inconsistencia, de la resistencia perpetua a la caracterización –y, por tanto, a la esencia–, del fracaso de la simbolización. Asimismo, ni siquiera ha postulado una simetría de las inconsistencias, de forma que la diferencia sexual no se resuelve en una reunión armónica, sino que más bien persiste como una *pura diferencia*, un diferente modo de gozar, de relacionarse con la función fálica. Ambos se determinan por relación a una y la misma función, pero no lo hacen de la misma manera. En este sentido, cuando Lacan configura su ciencia de lo real como una lógica no está violando la prohibición kantiana de que la lógica hable del ser sin pasar por la estética, ya que ese real del que se ocupa la lógica lacaniana no es sino puro vacío, pura inconsistencia, pura fisura –y, en todo caso, la experiencia de ese vacío completa la lógica con una estética trascendental renovada–. La ciencia de lo real se circunscribe a las premisas de una lógica trascendental que no versa sobre el ser sino sobre sus condiciones de (im)posibilidad⁴⁵⁰. Y en tanto que trascendental, tampoco es meramente una lógica formal⁴⁵¹; a pesar de que se sirve de las herramientas del orden de lo universal y lo necesario, las retuerce hasta hacerles decir todo lo contrario, la axiomatización y las formalizaciones acuden para escribir lo que no puede escribirse, la no-relación, la pura contingencia. Las nociones modales, en lugar de destinarse a explicitar las reglas de la deducción, se desquician hasta aprehender a través de sus fronteras rotas aquello que no puede aprehenderse, aquello que no se sigue ni se deduce sino que irrumpe, el encuentro con la imposibilidad.

4.2.2. *El mito del enigma de la feminidad: «Da igual. Prueba otra vez. Fracasa otra vez...»*⁴⁵²

Lo deseable ante este fracaso que es una suerte es que no se lo intente transmutar en triunfo, que se preserve el hueco del fallo –«da igual, prueba otra vez, fracasa otra vez»– frente a cualquier falaz “eureka” que quisiera arrogarse el derecho de *comprender* el misterio de la diferencia y la relación sexual. El misterio que oculta la diferencia es, en verdad, que *no hay* misterio –aunque en el vacío *hay algo*: la pura oscilación, el puro espacio intensivo donde se habrá de gestar toda construcción ulterior, siempre precaria, contingente y *ad hoc*–. Y la teoría de Lacan, lejos de perseguir el desciframiento de un presunto contenido codificado o velado, trata de poner al descubierto *la construcción de la fantasía del contenido*; lejos de buscar una verdad escondida, destapa la misma ausencia de verdad y de sentido que las construcciones simbólicas e imaginarias camuflan –la verdad, en todo caso, está ahora del lado de lo real vacío; es, para decirlo con Kristeva, *vréel*–. Como tras el telón no hay nada que ver, lo que cabe hacer es, en palabras de Deleuze, «describir en cada momento el telón o el zócalo» (*F* 61). El

⁴⁵⁰ AES, p. 449: «Es con la lógica como este discurso aprehende lo real, lo reencuentra como imposible, es ella quien lo lleva a su última potencia: ciencia, he dicho, de lo real».

⁴⁵¹ J. C. Milner sostiene en su libro *L'Œuvre Claire* que el segundo momento del pensamiento de Lacan, con su abandono progresivo del estructuralismo y de la lógica del significante en beneficio de la exposición de los matemas, supone una renuncia al enfoque trascendental (p. 122). No obstante, a través de lo que hemos expuesto parece evidente que Lacan no sólo continúa comprometido con el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia –que son, en verdad, la imposibilidad, el vacío y lo real–, sino que también adopta una perspectiva crítica que puede parangonarse, casi punto por punto, con las premisas de la dialéctica trascendental kantiana.

⁴⁵² «All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better». S. Beckett, “Worstward Ho”, *Nohow On*, Londres, 1992, p. 101.

enfoque lacaniano de la diferencia sexual se retrotrae así para denunciarlo al momento en que desde el fracaso y el vacío, quizás por la angustia que produce permanecer instalado allí, se postula con el hilo del lenguaje y la imaginación una plenitud oculta y perdida.

Sostener la existencia de un secreto que permitiría cuadrar y conjugar la diferencia sexual en una relación a menudo conduce a arrojar ese misterio del lado del otro y, en definitiva, a convertir al otro en todo lo que uno no es. La literatura –incluida en ocasiones la psicoanalítica– tradicionalmente ha hecho de la mujer la sede del misterio, la guardiana de esa oscuridad cuyo reverso serían la claridad y evidencia masculinas. Pero también ha habido literaturas que han sabido destapar ese misterio, abrir el Sileno y mostrar su vacío, y en esa línea quisiéramos leer a Lacan; en la misma línea que los protagonistas de *Los detectives salvajes* de Roberto Bolaño, quienes buscan infatigablemente a la eterna mujer ausente Cesárea Tinajero –y cuya presencia sólo se hace carne en el límite de su ausencia, al borde de su propia muerte–, para llegar a la conclusión de que los extraños poemas que ella dejó como único testimonio escrito antes de esfumarse no quieren en realidad decir nada, encierran el misterio de desvelar que no hay misterio alguno. O en la misma línea de Marguerite Duras cuando, en *El amante*, da cuenta de su biografía como sigue: «La historia de mi vida no existe. Eso no existe. Nunca hay dentro. Ni camino, ni línea. Hay vastos espacios donde se ha hecho creer que había alguien, pero no es verdad, no había nadie»⁴⁵³.

El hecho de que la mujer sea no-toda, es decir, que no esté toda ella sometida a la función fálica, no confina, como a menudo se ha querido interpretar, una parte de lo femenino a un presunto más allá pre-simbólico –no hace de la mujer una instancia que se hurtaría al modo de ser fenoménico y se expresaría con un lenguaje no-simbólico propio–, sino que indica que en la posición femenina, probablemente por razones históricas, se está más cerca, es más fácil intuir la proximidad de ese vacío sobre el cual vendrán a edificarse las construcciones del símbolo. Sin embargo, la ambigüedad de la frontera entre una presunta cosa en sí substancial y el vacío que se resiste a ser objeto o sujeto ha hecho que se confunda lo uno con lo otro, que se elabore toda una mística de la feminidad y de su particular esencia en detrimento de la revelación del secreto acerca de la ausencia de secreto, en lugar de aprovechar esa vecindad del abismo para dejar al descubierto la condición de «telón sin detrás» de toda identidad sexual.

Lacan estudia el ideal del *amor cortés* como uno de los fenómenos en los que con más claridad se ponen de relieve los efectos de la sublimación que afecta a la posición femenina en la medida en que comparte sus caracteres –o mejor dicho no-caracteres– con el objeto *a*, en la medida en que es ella misma objeto *a*. Esta posición, lo mismo que el objeto *a*, es el fruto de un proceso que la eleva «a la dignidad de la Cosa como tal» (SVII 20/01/1960) y la libera de la determinación simbólica del concepto. Sin embargo, tal como exponíamos a propósito de la sublimación, este vaciamiento es un terreno muy propicio para la construcción de la ficción del misterio, para la confusión del vacío con una Cosa-en-sí substancial y enigmática: el amor cortés ha contribuido, a la vez que hacía visibles sus engranajes, a forjar el mito de la mujer eternamente distante e inalcanzable, a confundir el objeto-cause de deseo con un objeto empírico. La sublimación no es, como aclara Lacan, una realización de la Cosa⁴⁵⁴, sino

⁴⁵³ M. Duras, *L'Amant*, Paris, Minuit, 1986, p. 14. Cfr. también M. Duras, *Écrire*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 63-64 y 86: «Escribir. Yo no puedo [...]. Hay que decirlo: no se puede. Y escribimos [...]. No puedo decir nada. No puedo escribir nada».

⁴⁵⁴ En respuesta a una pregunta, en la clase del SVII 03/02/1960, Lacan dice lo siguiente: «El esfuerzo de sublimación, dice usted que tiende a la finalidad de realizar la Cosa o a salvarla. Es verdad y no es verdad. Hay allí una ilusión».

una aproximación al abismo de la nada sobre el que se tienen precariamente todos los semblantes del ser.

Ya en el seminario de 1959-1960, *La ética del psicoanálisis*, si bien no alcanza un tono tan crítico como el que adoptará diez años después, la exposición del ingenio del amor cortés busca operar una vuelta de tuerca, busca «en la ilusión algo en lo que la ilusión misma de algún modo se trasciende, se destruye, mostrando que sólo está allí en tanto que significante» (SVII 10/02/1960)⁴⁵⁵ y dejando así al descubierto el vacío. El objeto femenino en la poesía del que se lamenta de su desgracia presupone para afirmarse una barrera que lo rodea y aísla, sólo se introduce por la puerta de la privación y de la inaccesibilidad. Y es esa ubicación de la mujer en el más-allá lo que hace que la Dama sea descrita con caracteres despersonalizados, lo que hace que todos los poemas del amor cortés parezcan dirigirse a la misma persona, a *nadie* en particular. «El objeto femenino está vaciado de toda substancia real [...]. Nunca la Dama es calificada por sus virtudes reales y concretas, por su sabiduría, su prudencia o ni siquiera su pertinencia» (SVII 10/02/1960 y 02/03/1960). Así, la lectura detenida de este tipo de poesía permite a Lacan inferir que «el ser al que el deseo se dirige no es más que un ser de significante», un objeto inhumano, un ente de razón y no un ser histórico o de carne y hueso (SVII 11/05/1960). Ahora bien, el problema es que la incidencia del ideal del amor cortés sobre la sociedad –que, como reconoce Lacan, dura hasta nuestros días– no se produjo bajo la forma de una crítica de las identidades, sino que «fue el principio de una moral, de toda una serie de comportamientos, de lealtades, de medidas, de servicios, de ejemplaridad en la conducta» (SVII 10/02/1960); sobre el vacío de la mujer se proyectó un peso substancial que convirtió la ausencia en un enigma cargado de ontología, en lugar de mantener patente que se trataba de «una organización artificial, artificiosa, del significante» (SVII 02/03/1960). No es, por tanto, que el punto de partida del amor cortés sea un secreto escondido, sino que una serie de comportamientos, rituales o manifestaciones produjo a la mujer como secreto.

En el seminario de 1972-1973, *Aún*, el objetivo de Lacan se concentra en denunciar la «finta» del amor cortés, evidenciar que no es sino «una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos» (SXX 20/02/1973), que alguno de los implicados en esa no-relación tiene en su poder la capacidad de decidir si la transforma en una relación. El problema del amor cortés es que demasiado rápido convierte el fracaso en un triunfo –y, en todo caso, si el triunfo no se consuma, no pasa de la potencia al acto, es porque yo no quiero, no porque no pueda, al viejo estilo de la zorra y las uvas–, encuentra una vía fácil para “salir airoso” del fallo estructural: «el amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbdita, la única manera de salir airoso de la ausencia de relación sexual» (SXX 20/02/1973).

El presupuesto que sostiene la mentalidad del amor cortés es que si hay un goce que no se alcanza, es porque el objeto amado, la mujer, se parapeta detrás de una barrera; pero el caso es que lo hay. Frente a esto, Lacan tratará de demostrar que lo que acontece es más bien lo contrario: falta un goce, el goce pleno, el goce de la totalidad, y falta porque hay palabras; ahora bien, «el goce que falta debe traducirse el goce que *hace falta que no haya*» (SXX 13/02/1973), es decir, es necesario que no lo haya, no puede haberlo, y cualquier principio que presuma su existencia será fraudulento –no hay negocio redondo–. Que la mujer se dé no-toda, que no todo de ella se dé, no equivale inmediatamente a que lo que impugna la totalidad permanezca oculto o agazapado pero

⁴⁵⁵ Vid. también SVII, 10/02/1960: Cézanne «haciendo manzanas hace algo totalmente diferente de imitar manzanas [...]. Pero, cuanto más presentificado está el objeto en tanto que imitado, más nos abre esa dimensión en la cual la ilusión se quiebra y apunta a otra cosa».

siempre *siendo ya algo*. Con Valéry, ante la pregunta «¿Qué soy?», Lacan responde: «soy en el lugar desde donde se vocifera que “el universo es un defecto en la pureza del No Ser”» (E 819). El universo, lo universal, la totalidad, es defecto, *défaut*, falta. Y así debe ser. En este “debe ser”, o más bien este “debe no ser”, “debe no haberlo” (*Il ne faut pas*), radica el imperativo crítico de Lacan que va a proteger a “lo femenino” de toda caracterización substancial, pues si no lo hay y no puede haberlo –si no hay totalidad, goce pleno–, entonces la mujer no puede ser la depositaria del misterio que, por tanto, tampoco hay. Pero, a la vez, lo femenino recoge el testigo de la no-relación sexual para asumir la condición de punto de fuga o falla que impide el cierre y la clausura, es decir, la propia posición femenina entrañará ya, una vez se la haya despojado de las atribuciones simbólicas e imaginarias, un modo de ser crítico, una denuncia del esencialismo a través de la inconsistencia.

4.3. La dialéctica trascendental de la relación sexual

Me envías al vacío para que allí acreciente yo mi arte y mi poder. Me tratas de esta suerte para que, como el gato de la fábula, yo te saque las castañas del fuego. Pero ¡adelante siempre! Profundicemos la cosa; en tu Nada espero encontrar el Todo.

J. W. Goethe, *Fausto*

Si el tratamiento lacaniano de la relación sexual se puede leer como una operación crítica que tendría las características de una dialéctica trascendental –análisis de la lógica de la ilusión–, es porque, de entrada, ese goce que hace falta que no haya, esa plenitud o totalidad, es algo parecido a una idea de la razón, y donde dice “razón” Lacan entenderá “inconsciente” –de ahí que titulara su artículo “La instancia de la letra en *el inconsciente o la razón desde Freud*”–. El ser humano no puede despojarse de la idea de totalidad –«la ilusión trascendental no cesa [...], aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad» (KrV A 297/B 353)–, pero tampoco puede proporcionar un correlato objetivo para ella sin echar mano de la fantasía, de una cierta «lógica de la ilusión» (KrV A 293/B 349); de ahí que tanto Kant como Lacan subrayen la necesidad de una crítica que denuncie el uso ilegítimo –es decir, con pretensiones objetivas– de las ideas de la razón, una crítica que pese a la inevitabilidad del problema ponga cotas a sus aspiraciones. En este sentido, «la dialéctica trascendental se conformará [...] con detectar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe. Nunca podrá lograr que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las habemos con una *ilusión natural* e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos» (KrV A 297/B 354).

Como es bien sabido, Kant catalogó las ideas trascendentales en tanto que conceptos de la razón que piensan un *totum*⁴⁵⁶ en tres clases: la primera, Yo, abordaría la *unidad absoluta* –incondicionada– del sujeto pensante; la segunda, Mundo, la unidad absoluta de las condiciones del fenómeno, el conjunto de *todos* los fenómenos; la tercera, Dios, la unidad absoluta de la condición de *todos* los objetos del pensamiento en general, aquello que encierra la suprema condición de posibilidad de todo lo pensable o, lo que es lo mismo, el ser de todos los seres (KrV A 334/B 391). La ilusión se genera cuando se dota de entidad objetiva al referente ausente de estas ideas y se las utiliza como argumentos de silogismos que, desde ese momento, no podrán ser sino dialécticos ellos también. Así, del concepto trascendental del sujeto se infiere –por medio de lo que

⁴⁵⁶ E. Fink, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, trad. N. Á. Espinosa, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, p. 101.

Kant llama un *paralogismo*— su unidad absoluta; la segunda inferencia dialéctica —que conduce a la situación de *antinomia*— obtiene un concepto trascendental de la *absoluta totalidad* de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general; y, por último, se infiere de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general —es decir, de las cosas que no se conocen por su mero concepto trascendental— la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general, esto es, un ser de todos los seres —y a esta inferencia Kant la denominará ideal de la razón pura— (*KrV* A 340/B 398).

El silogismo que lleva de la existencia de lo condicionado a la suposición de lo incondicionado es el vehículo que utilizan las ideas para volar por encima de la experiencia y *totalizar*, compendiar y convertir en complementarios lo que en realidad no son sino fragmentos parciales. Ahora bien, cuando esa totalidad deja de concebirse como una pura idea de la razón —que en sí misma haría de directriz regulativa en la actividad del conocimiento⁴⁵⁷— y se toma por un objeto real, cuando se hace una interpretación ontológica de esa totalidad, se produce un salto ilegítimo que hipostasía lo que en verdad sólo existe en el pensamiento. «Aunque el ideal del *ens realissimum* no sea más que una simple representación, se comienza por *realizarlo*, es decir, por convertirlo en objeto; después es *hipostasiado*; finalmente se da un paso más, natural en la razón con vistas a la unidad completa, y es incluso *personificado*» (*KrV* A 583/B 611).

La crítica de la razón pura descubre en esa totalidad que se quiere objetiva una fantasmagoría, una «mera ficción» (*KrV* A 580/B 608), una «teología especulativa con puros pensamientos vacíos»⁴⁵⁸. Kant introduce una «singular transformación», como la llamó Eugen Fink, en el tratamiento del problema de la totalidad: la ilusión trascendental por excelencia concierne al *anhelo de totalidad* —el mismo que ambiciona un lenguaje que pueda decirlo todo y que pueda decir todo el sentido que quiere decir, ni más ni menos, un lenguaje al que no le haga falta decir «esto es todo» para decirlo todo; el mismo anhelo, también, que delira una complementariedad entre los sexos, una suma que daría como resultado una totalidad—, pero resulta imposible proporcionar referente objetivo alguno de ese anhelo, de modo que «el “todo” se convierte en un pensamiento que no se refiere a “nada”» y, más aún, que es en sí mismo la nada⁴⁵⁹. «Esta ontología negativa de la totalidad es la verdadera contribución de su crítica»⁴⁶⁰.

El “No” de Lacan se emparenta con esta singular transformación; en el “Sí” y en los triunfos pervivirían las formas teológicas del pensamiento de la totalidad. Trasladando el funcionamiento de las tres inferencias dialécticas al terreno de la no-relación sexual, lo que el psicoanálisis permitiría destapar es, en primer lugar, la falaz *unidad* que cada uno de los sujetos que aspiran a entrar en relación reivindica para su pareja y para sí —unidad que vendría a traducirse en una serie de características esenciales y positivas: la hipóstasis del otro y el recurso a una diferencia sexual preexistente y cuasi-natural tendrían así como finalidad proveer de una garantía que asegure una identidad para cada sexo frente a la amenaza de precariedad e incluso imposibilidad—; en segundo lugar, la inexistente e imposible *totalidad* que la creencia en

⁴⁵⁷ «[...] la razón, al basar en ella [la idea trascendental] la completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como *concepto* de toda la realidad, sin exigir que toda esta realidad estuviese dada objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa». *KrV* A 580/B 608.

⁴⁵⁸ E. Fink, *Op. cit.*, p. 102.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 103. *Cfr.*, p. 112: «No debemos decir sólo que tales pensamientos, tales conceptos racionales se refieren a la nada: ellos son en sí mismos la nada».

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 118.

la relación sexual y en el goce pleno habría señalado como su objetivo⁴⁶¹; y, en tercer lugar, la transformación del objeto de deseo en una suerte de *ser supremo* que contendría la respuesta incondicionada a todos los misterios y enigmas de la sexuación. De este modo, siguiendo a Kant, Lacan no sólo habría des-esencializado la ontología de las identidades sexuales, sino que además habría purgado de ella la pregunta teológica por el ente en su totalidad⁴⁶².

En consecuencia, lo que *hay* no es relación sexual sino división por doquier, dentro del propio sujeto y entre los sujetos sexuados; desde que “el todo” no existe, lo que hay es ruptura o distancia sin reconciliación, división como instancia última⁴⁶³. Queda así una realidad porosa y taladrada cuyos agujeros la razón trata de tapar ilusoriamente. Y, además, esa oquedad que afecta a todo lo que hay es la que impide que la división se utilice como un procedimiento lógico que agotaría la totalidad, impide que la *dihairesis* sirva para algo más que dividir, para trazar un sistema cerrado. El hecho de que cada ser humano haya de inscribirse en una de las posiciones de la sexuación, el hecho más banal de que hayamos siempre de elegir una u otra puerta en los aseos, no hace ni mucho menos que el silogismo disyuntivo agote la totalidad. Si (A v B) constituye un todo, es en cualquier caso un todo fallido. En este sentido, pretender que *hay* goce pleno equivaldría a postular un Dios que rellenase los huecos (SXX 08/05/1973), postular que los huecos pueden ser rellenados. Ahora bien, la esperanza que suscita esa pretensión cobra la forma de una espera a Godot, un Godot que nunca llega pero que tampoco es un ser u objeto que fue poseído en un momento determinado, perdido después y que ahora se busca nostálgicamente. «Beckett [...] lo ha llamado un día Godot, ¿por qué no haberlo llamado por su verdadero nombre, el Ser supremo?» (SIX 13/06/1962). Desde estas premisas, Lacan concluye que los dos personajes que esperan a Godot son, pese a ser dos, impares, sin par, imposibles de com-parar⁴⁶⁴.

Cuando Lacan tacha la *A* y niega que haya Otro del Otro o garantía, cuando tacha también el *La* de “La mujer” y afirma la imposibilidad de la relación sexual, lo que está haciendo es reivindicar el *espacio vacío* y declarar ilegítima cualquier saturación de éste. El tratamiento que Kant hace del problema de la totalidad deja al descubierto que el concepto del *totum* es «un *enmascaramiento* de la nada»⁴⁶⁵, y esa misma línea es la que sigue Lacan en su lista de “noes”. La función del lenguaje una vez aplicada la crítica no es, por ende, la de «tapar un agujero, éste constituido por la no-relación, la no-relación constitutiva de lo sexual, pues esa no-relación no depende sino de él. El lenguaje no es por tanto simplemente un tapón, es aquello en lo que se inscribe esa no-relación» (SXXII 17/12/1974). Y aquello en lo que se inscribe la no-relación es algo muy diferente de lo que viene a tapar o a dar contenido a lo que de suyo es el conjunto vacío.

⁴⁶¹ SXX, 09/01/1973: «el mundo, a Dios gracias, el mundo, está en descomposición. El mundo, vemos que ya no se sostiene, pues aún en el discurso científico está claro que de él no hay el menor atisbo. A partir del momento en que se puede agregar a los átomos una cosa que se llame el quark, y que éste es el verdadero hilo del discurso científico, tendrán que reconocer a la postre que se trata de otra cosa y no de un mundo».

⁴⁶² E. Fink, *Op. cit.*, p. 124: «La teología dentro de la metafísica es la forma como se pregunta por el ente en su totalidad».

⁴⁶³ F. Martínez Marzoa, “Kant y la mota de polvo”, en *Lógos. Anales del seminario de metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, 2004, p. 59.

⁴⁶⁴ «[...] el número dos se regocija de ser impar (y tiene mucha razón el número dos de regocijarse de serlo, pero tiene el defecto de no ser como para decir por qué) – encontrará en el nivel del inconsciente su más significativo alcance, purificado de sus equívocos, si se lo traduce por: unos números, son dos, que no tienen par, esperan a Godot». *E*, pp. 471-472.

⁴⁶⁵ E. Fink, *Op. cit.*, p. 114.

No es casual que Kant eligiera retratar el territorio de los noumenos «como un espacio vacío»⁴⁶⁶ y la distancia que nos separa de ellos como un abismo (*Kluft*); un abismo, además, que *no debe ser llenado*: « En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización» (*KrV* A 317/B 374)⁴⁶⁷. Si bien en la naturaleza no se dan saltos ni hiatos, si bien no hay jamás laguna o grieta (*Kluft*) alguna entre dos fenómenos en el conjunto de las intuiciones en el espacio (*KrV* A229 B281), cuando se trata de las ideas y la experiencia hay una dislocación estructural, una inadecuación que es la peculiaridad esencial de la idea. Ciertamente, en la medida en que el fenómeno se inscribe *sobre* el vacío, este vacío queda registrado en el fenómeno como su *límite*. Y de manera paradójica, ese afuera que ejerce de antídoto contra cualquier clausura o consistencia es a la vez lo que permite a lo de dentro convertirse en conjunto. El «gran secreto del psicoanálisis» (*SVI* 08/04/1959) –la sucesión de noes– es, por su parte, una reformulación de la prohibición kantiana de llenar el espacio vacío.

El Godot que nunca llega –la totalidad/Dios– no es más el fundamento trascendente prometido sino una idea producida por la propia razón, no es causa sino efecto y habrá de mantenerse su «esterilidad óptica» –no podrá hacer válido nada, no podrá fundamentar⁴⁶⁸–. Así, no es ya que la razón esté incluida en una totalidad mayor, sino que es la totalidad la que sólo es en la razón, bajo la forma de idea: «la razón finita no está en el mundo ni bajo Dios, sino mundo y Dios son “en ella”; la razón humana “tiene” en sí las ideas de la totalidad; el más finito de los entes está inquieto, azorado, fuera de toda auténtica seguridad, asustado por las ideas de la totalidad cósmica y supracósmica que habitan en él»⁴⁶⁹. Lo que Felipe Martínez Marzoa dice de Kant es el nervio mismo que alienta los tachados lacanianos: «Es esencial al pensar de Kant el que para la empiricidad de los contenidos no hay, por así decir, salvación, entendiendo por tal algún expediente que, aun cuando fuese sólo metadiscursivamente, remitiese de la certeza *de facto* (que obviamente comporta incertidumbre) a algún *de iure* o *in re* que comportase *certitudo*»⁴⁷⁰. Y es que lo que proporcionaría la salvación de la certeza contingente es esa totalidad que en Lacan se llama el Otro del Otro.

La crítica asume como misión mantener a raya al concepto de totalidad que por una «inclinación fatal»⁴⁷¹ aplicamos de un modo no crítico al alma, al mundo y a Dios. Y en ese gesto, como ya hemos visto, hace patente una imbricación íntima entre el *totum* y el *nihil*, explicita la confusión recíproca entre ellos, destapa la nada que

⁴⁶⁶ *KrV* A 260/B 315: «El concepto de objetos puros, meramente inteligibles, carece por completo de principios relativos a su aplicación, ya que no somos capaces de imaginar cómo tendrían que darse. Aunque el pensamiento problemático deja sitio para tales objetos, sólo sirve, como un espacio vacío, para limitar los principios empíricos, pero sin contener en sí ni revelar otro objeto de conocimiento fuera de la esfera de esos principios». *Cfr.* *KrV* A 255/B 310: «Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío».

⁴⁶⁷ *Cfr.* *KpV*, AA V: 55: «Para la especulación no haríamos nosotros, aunque lo lográsemos, ninguna verdadera adquisición en el conocimiento de la naturaleza, y, en general, en consideración de los objetos que nos puedan ser dados de algún modo, sino que en todo caso daríamos un paso más allá de lo sensiblemente condicionado (permanecer en él y caminar con celo por la cadena de las causas nos da ya bastante que hacer) a lo suprasensible, para completar y limitar nuestro conocimiento por el lado de los fundamentos, aunque quedaría sin llenar siempre un abismo [*Kluft*] infinito entre aquellos límites y lo que nosotros conocemos, y habríamos prestado oídos más bien a una vana curiosidad que a un deseo profundo de saber».

⁴⁶⁸ F. Martínez Marzoa, «Kant y la mota de polvo», p. 62.

⁴⁶⁹ E. Fink, *Op. cit.*, p. 104 (la cursiva es nuestra).

⁴⁷⁰ F. Martínez Marzoa, «Kant y la mota de polvo», p. 60.

⁴⁷¹ E. Fink, *Op. cit.*, p. 100.

subyace. Ahora bien, que nos relacionemos con la nada bajo la máscara del todo no significa que estemos haciendo nada, sino que de esa relación se siguen una serie de consecuencias⁴⁷²; como en el amor cortés, se generan una serie de comportamientos, rituales, etc., se organiza una determinada pauta de acción y de posicionamiento frente a los hechos, lo cual en modo alguno es inocuo. De ahí que la intervención teórica en este terreno sea ya política.

4.4. ...Pero fracasa mejor: la dimensión política de las fórmulas de la sexuación

En la medida en que Lacan cuestiona la aparente consistencia de la diferencia sexual, así como la división que impone y las definiciones que produce, en la medida en que descubre un área de inestabilidad donde el Otro no es ni mucho menos el reverso de lo Mismo o la ficha de puzzle cuya forma dibuja “en negativo” lo que ese Mismo ostentaría “en positivo” –donde el Otro no es una mercancía susceptible de ser intercambiada por las bondades de lo Mismo–, el psicoanálisis contiene ya una aportación política. Y es que destapar la carga ilusoria y el vacío ontológico de la idea de totalidad, completud o complementariedad supone traer a la luz los engranajes del sometimiento y abrir el camino de una posible emancipación a través de una crítica y, en particular, una dialéctica trascendental.

Ahora bien, en tanto que trascendental, la representación de la totalidad es algo a lo que la razón no puede renunciar por mucho que se explicita su carácter engañoso; sin embargo, tampoco sería deseable estratégicamente una renuncia frontal a la categoría que permite hablar de universalidad cuando se trata de establecer unos derechos fundamentales o reclamar igualdad. Así, pues, una vez se la ha despojado de todo marchamo onto-teológico, habrá que determinar como hizo en su momento Kant qué significa esa universalidad. Desde luego, así como la relación sexual es imposible o la mujer no existe, lo universal pertenece al terreno del “no” o del fracaso, cualquier determinación de un principio universal llevará adherida a sus premisas esa falla. Pero del mismo modo que el lenguaje fracasa constantemente –siempre dice demasiado o demasiado poco⁴⁷³–, pese a lo cual –y por lo cual– tenemos la imperiosa necesidad de seguir hablando, la relación sexual, la subjetividad y la universalidad no cesan de fracasar, aunque la inevitabilidad de que salten a la palestra de los problemas que acucian al ser humano invita a que, ya que fracasamos, al menos tratemos con Beckett de fracasar mejor –y en este caso, fracasar mejor quiere decir hacer uso de lo universal sin hipostasiarlo, substancializarlo, personalizarlo–.

Ciertamente, el sujeto de la política que brindaría el psicoanálisis, partiendo del hecho de que la posición femenina termina por ser, junto con el sujeto de la ciencia, el sujeto por excelencia, es de entrada un vacío, una no-existencia. El sujeto de la ciencia, igual que la mujer, es un sujeto despojado de todo semblante imaginario-simbólico, de todo tipo de cualidades, reducido a un matema. Es puro sujeto trascendental sin siquiera existencia. Ahora bien, Lacan acompaña este vaciamiento con la perspectiva pragmática que desde hace unos años viene incorporando a su discurso, y resulta de ello un enfoque centrado en cómo a partir del vacío se construyen artificios, artefactos, artesanías. En su intervención “Televisión” –recogida en *Autres Écrits*– se hace patente esta imbricación entre el vacío y la praxis. Allí, Lacan recurre a Marx para incidir en la dimensión de la

⁴⁷² *Ibidem*, p. 115: «El “totum” y el “nihil” se imbrican de un modo notable. Cuando creemos relacionarnos racionalmente con las tres formas de la totalidad, con la substancia anímica, con el cosmos y con Dios, nos relacionamos, en verdad, según lo que informa la “filosofía crítica” de Kant, con la nada. Pero tales relaciones con la nada son por su parte no nada, en tanto actitudes del pensar».

⁴⁷³ J. F. Lyotard, *Op. cit.*, p. 141.

acción: el sujeto ya no es pensamiento puro sino trabajo abstracto, trabajo del inconsciente. El inconsciente es «saber que no piensa, ni calcula, ni juzga, lo que no le impide comportar efecto de trabajo» (*AES* 531). En este sentido, el hecho de que al tratar de asir una identidad nos encontremos con su punto de evanescencia no significa que la subjetividad quede desactivada y despojada de su capacidad de acción⁴⁷⁴. El vacío no es una condena perenne a la nada absoluta, sino más bien un cómplice tanto para denunciar las construcciones de la subjetividad que han pretendido hacerse pasar por verdades ontológicas necesarias cuanto para explicitar el lugar donde se gesta toda creación identitaria posterior. El vacío como ausencia o penuria es así el reverso de un exceso: gracias a que mantiene al sujeto a distancia de su ser⁴⁷⁵, abre el horizonte a una pluralidad de modos de subjetivación, muchos de ellos aún por descubrir. El discurso del Otro no tiene garantía, se arriesga permanentemente a caer en el sinsentido o la insignificancia, pero es precisamente esta naturaleza liminar la que propicia la multiplicación de los sentidos. Gracias, por ende, a que no hay negocio redondo, a que el Otro no está tasado en un valor determinado, puede haber *realmente* Otro. Gracias a que no hay Sujeto con mayúscula cabe reivindicar, con vistas a un proyecto emancipatorio –siguiendo a Amorós–, identidades funcionales que no se reifican ni se ontologizan⁴⁷⁶. En palabras de Ernesto Laclau: «Quizás la muerte de *el Sujeto* (con S mayúscula) ha sido la precondition más importante de este renovado interés por la cuestión de la subjetividad», quizás acabar con el Sujeto hombre, blanco, heterosexual, occidental, ha inaugurado una coyuntura donde cabe pensar otro tipo de sujetos, *sujetos* que además pueden serlo en plural «porque la brecha que “el Sujeto” supuestamente cubriría es actualmente inabarcable», porque se explicita la imposibilidad de una universalidad omniabarcante, completa⁴⁷⁷.

En un momento dado⁴⁷⁸, Lacan recurrió a Frege y a sus teorías sobre los números enteros para mostrar el carácter genético del vacío y retrotraerse así a un estadio más radical que el de la diferencia sexual. El objetivo de retroceder hasta ese punto inmediatamente anterior al establecimiento de las reglas era detectar su propia constitución –y, por tanto, inaugurar la posibilidad de cambiarlas–. El cero es, según Frege, el número que corresponde al concepto o conjunto de los objetos no idénticos a sí mismos. Para comenzar la enumeración, el concepto “idéntico a 0”, puesto que sólo el 0 es idéntico a 0 –esto es, es un concepto que no subsume ningún objeto–, da como resultado el 1, o, lo que es lo mismo, todos los conjuntos que son idénticos al conjunto 0 –el conjunto vacío– equivale al número 1; es decir, del 0, el vacío o la nada sale *algo*, uno. Así, los números siguientes se van construyendo como conjuntos que contienen

⁴⁷⁴ Ésta es una de las críticas que desde el feminismo se han lanzado contra el psicoanálisis: ciertamente, en el momento en que la mujer o las mujeres tratan de asir su identidad, se encuentran con el punto de evanescencia de esa misma identidad. Como ya subrayó Celia Amorós, «la actual vindicación de las mujeres de ocupar en la vida social “posiciones de sujeto” coincide con la deconstrucción del sujeto como categoría filosófica». En *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 63. *Vid.* también p. 70: «El problema fundamental que nos plantea teóricamente a las feministas el concepto de sujeto es que en él coexisten de forma tensa nuestras motivaciones vindicativas con las críticas al androcentrismo».

⁴⁷⁵ «[...] la originalidad del campo que descubre Freud y que denomina inconsciente, es decir, de ese algo que pone siempre al sujeto a cierta distancia de su ser y hace que, justamente, nunca lo alcance [...]». *SVI*, 12/11/1958.

⁴⁷⁶ C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 361.

⁴⁷⁷ E. Laclau, “Universalism, Particularism and the Question of Identity”, en *October*, vol. 61, *The Identity in Question*, Summer, 1992, pp. 83 y 84.

⁴⁷⁸ En su conferencia en Baltimore resume esta cuestión que, si bien viene anunciándose desde el *Seminario IV*, encuentra su exposición más sistemática en el *Seminario XXIX. Ou pire* (sobre todo 19/01/1972).

todos los conjuntos de números precedentes⁴⁷⁹. El uno que de este modo surge es el uno de la inexistencia, el uno del conjunto vacío –de ninguna manera, pues, el Uno de la esencia–; el uno, en definitiva, de ~~La~~ mujer o la totalidad.

Este conjunto vacío se presenta, por tanto, como un factor trascendental, es decir, como aquello que contiene las condiciones de posibilidad de que haya algo, si bien es desde la imposibilidad que hace posible –y, por tanto, el posible que resulta no deja de portar la huella de lo imposible–. En este sentido, lo trascendental ya no es tanto el universo de lo simbólico –el falo, la ley, las posiciones sexuales y sus diferencias– cuanto el propio abismo que a la vez es su fuente y el responsable de que su función signifiicante no cese de fracasar. Así, cabría pensar que todo lo que pertenece al orden simbólico no son más que principios empíricos, sometidos *siempre ya* a, y surgidos de, la huella de lo imposible, y que lo verdaderamente trascendental es lo que rebasa sus límites –el conjunto vacío, el cero–. Por ende, el vacío es al mismo tiempo la condición y lo que se sitúa más allá –esta duplicidad es precisamente la que caracteriza al instinto de muerte–, es condición de posibilidad y de imposibilidad simultáneamente y, más aún, es esa imposibilidad la única que permite que la condición haga posible algo.

Ahora bien, si comenzáramos este epígrafe hablando de la política del psicoanálisis, habrá que aclarar cómo es posible hacer política a partir de un abismo, de lo que Laclau ha llamado un «significante vacío». Y es que la universalidad en cuanto tal no tiene ningún contenido concreto, no significa *nada*, «es el símbolo de una plenitud [*fullness*] perdida»⁴⁸⁰, «el siempre inasible horizonte que resulta de la expansión de una cadena indefinida de exigencias equivalentes»⁴⁸¹. Pero el hecho de que lo universal no pueda alcanzar un contenido definitivo, su no resolución en un cuerpo concreto, «es la precondition misma de la democracia [...]». Si la democracia *es* posible se debe a que lo universal no tiene un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, distintos grupos compiten entre ellos para dar temporalmente a sus particularismos una función de representación universal. La sociedad genera un vocabulario completo de significantes vacíos cuyos significados temporales son el resultado de una competencia política. *Es este fracaso final de la sociedad en su intento de constituirse a sí misma como sociedad [...]* lo que torna insuperable la distancia entre lo universal y lo particular y, en consecuencia, impone a los agentes sociales concretos esa tarea imposible que hace posible la interacción democrática»⁴⁸².

Un significativo vacío es aquel que no significa nada. Como señala Laclau, ciertamente es paradójico que un significativo no signifique nada y sin embargo siga formando parte de un sistema de significación, esto es, que no pase a ser una simple conjunción arbitraria de sonidos. Por tanto, ese seguir formando parte habrá de explicarse de alguna manera. De entrada, más que no significar nada, el significativo vacío significa la nada, es decir, sí cumple una función significativa, si bien es una función abocada irremediabilmente al fracaso, pues no hay manera directa o correcta de

⁴⁷⁹ «[...] es esencialmente en la función de la falta, en el concepto mismo del cero, donde enraiza la posibilidad de esta fundación de la unidad numérica en cuanto tal». *S XII*, 05/05/1965.

⁴⁸⁰ E. Laclau, “Universalism...”, p. 89.

⁴⁸¹ E. Laclau, “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”, en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, nº 5, 1995, p. 51.

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 51-52 (la cursiva es nuestra). *Vid.* también pp. 117-118 de “Sujeto de la política, política del sujeto”, en E. Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996: «En un sentido podemos decir que ésta es una situación ideal para la democracia, puesto que en la medida en que el lugar del poder está vacío podemos concebir al proceso democrático como una articulación parcial de la universalidad vacía de la comunidad con el particularismo de las fuerzas políticas que lo encarnan. Esto es verdad, pero precisamente porque lo universal es un lugar vacío, puede ser ocupado por cualquier fuerza, no necesariamente democrática».

representar la nada, es decir, lo que está más allá de los límites de lo decible o significable. Además, la nada que se significa –como las ideas de la razón en Kant– no es simplemente una ausencia estéril, sino el cero que da el pie para comenzar la enumeración, para que pueda haber algo.

El significante vacío surge precisamente porque hay una imposibilidad estructural en la significación, y surge para significarla. El fracaso inherente a la representabilidad «se torna él mismo representable, aun si [es] sólo mediante los rastros de no representabilidad dentro de lo representable (como en el noumēno kantiano: un objeto que se muestra por medio de la imposibilidad de su adecuada representación)»⁴⁸³. Pero es que ese objeto imposible es a la vez necesario, en la medida en que es lo que permite que haya representación o significación en absoluto. De esta forma, la imposibilidad constitutiva es a la vez la precondition esencial de la significación, que se basa entonces en la presencia de una ausencia. Laclau explica el carácter necesario de este objeto imposible apoyándose en la lingüística de Saussure: allí, la lengua es un sistema de diferencias, y para que sus elementos puedan tener significado, puesto que se definen por sus diferencias recíprocas, es imprescindible que el sistema esté cerrado. Ahora bien, el cierre requiere el establecimiento de límites, y todo límite, como ya mostrara Lacan, precisa una excepción, un afuera que lo establezca. Ese afuera no puede ser una diferencia más, dado que entonces formaría parte del sistema, de manera que no le cabe otra que ser pura exclusión, exclusión con respecto a la cual todas las diferencias del sistema serían equivalentes entre sí. «La totalidad sistémica es un objeto que resulta, al mismo tiempo, imposible y necesario»⁴⁸⁴. Es imposible porque no se puede significar, porque nombrarlo con una diferencia sería arrastrarlo al interior de la estructura, pero es simultáneamente necesario porque sin él no habría significación ninguna. Los límites de un sistema significativo «no pueden ser ellos mismos significados, sino que tienen que *mostrarse* como la *interrupción* o el *colapso* [breakdown] del proceso de significación»⁴⁸⁵. En consecuencia, la universalidad es un fracaso, es imposible, pero no podemos dejar de postularla en tanto que es la condición de todo sistema.

Al mismo tiempo, ese límite que hace posible el sistema subvierte sus identidades diferenciales, en la medida en que hace que éstas queden irrevocablemente escindidas, divididas entre su índole de diferencia recíproca desde el punto de vista interno y su equivalencia e intercambiabilidad desde la perspectiva del afuera –todas ellas son equivalentes, en tanto que diferencias, con respecto a un afuera que no se define diferencialmente precisamente por ser afuera–. Cada identidad resulta así constituida a partir de dos tipos de relaciones incompatibles entre sí, sin que haya posibilidad de resolver esa incompatibilidad. El límite que se establece para cerrar la estructura actúa retroactivamente sobre sus elementos y distorsiona su coherencia interna, impide que se doten de una identidad compacta.

La traducción de los noes lacanianos al terreno político sería la siguiente: «Es sólo en la medida en que hay una imposibilidad radical de un sistema como pura presencia, más allá de todas las exclusiones, que los *sistemas* actuales (en plural)

⁴⁸³ E. Laclau, “Ideology and Postmarxism”, in *Journal of Political Ideologies*, 11 (2), June 2006, p. 105. Vid. también E. Laclau, “Why do Empty Signifiers Matter to Politics”, in S. Žižek (ed.), *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory. Volume III: Society, Politics, Ideology*, London, Routledge, 2003, p. 308: «Nos las vemos con una falta constitutiva, con un objeto imposible que, como en Kant, se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada [...]. Puede haber significantes vacíos en el campo de la significación porque cualquier sistema de significación se estructura alrededor de un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que sin embargo es requerido por la sistematicidad del sistema».

⁴⁸⁴ E. Laclau, “Ideology and Postmarxism”, p. 107.

⁴⁸⁵ E. Laclau, “Why do empty signifiers matter to politics”, p. 306.

pueden existir»⁴⁸⁶; sólo en la medida en que no hay Otro del Otro puede haber otros. El “No” afecta de esta forma al más allá del sistema, a lo que queda excluido, y es la negación la que constituye el adentro. El significante vacío es producido en el momento en que se precisa representar el límite, el afuera, el “No”: «significa una totalidad que es literalmente imposible»⁴⁸⁷, si bien queda abierta la posibilidad para los sentidos figurados –para la catacresis, siguiendo a Laclau–. No hay manera directa de significar los límites de la significación, lo real lacaniano, únicamente cabe apelar a «la subversión del proceso mismo de significación»⁴⁸⁸.

Si lo que estamos tratando de significar no es una diferencia sino, por el contrario, una exclusión radical que es el fundamento y la condición de todas las diferencias, en ese caso, ninguna producción de *una* diferencia *más* puede resolver el problema. Como sin embargo todos los [308] medios de representación son diferenciales por naturaleza, es sólo si se subvierte la naturaleza diferencial de las unidades significantes, sólo si los significantes se vacían de su vinculación a significados particulares y asumen el rol de representar el puro ser del sistema –o, más bien, el sistema como puro Ser–, que una significación tal es posible⁴⁸⁹.

Del mismo modo que la dialéctica trascendental, por más que denuncie la ilusión, jamás la elimina, aquí «la imposibilidad de un fundamento universal no elimina su necesidad: tan sólo transforma a este fundamento en un lugar vacío que puede ser colmado por una variedad de formas discursivas»⁴⁹⁰; «aunque la plenitud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, no desaparecen: se mostrarán siempre a través de la presencia de su ausencia»⁴⁹¹. Pero es que, además, si se quiere hacer política hace falta echar mano de esa universalidad: ésta es «es absolutamente esencial en cualquier tipo de interacción política, dado que si esta última tuviera lugar sin referencia universal, ella no sería en absoluto una interacción política»⁴⁹². A la vez, la política requiere también que esa universalidad no sea una totalidad cerrada en sí misma y autosuficiente. Por ser pura ausencia o lugar vacío, «la “buena” articulación, la que suturaría finalmente la distancia entre tarea universal y fuerzas históricas concretas, nunca será encontrada, y [...] toda victoria parcial tendrá siempre lugar contra el trasfondo de una imposibilidad que es, en última instancia, insuperable»⁴⁹³. No puede sino fracasar, pero al menos habrá que tratar de fracasar mejor.

Para dotar de contenido a esta universalidad que carece de razones *a priori* que le permitan definirse de un modo u otro, sólo cabe hacer uso de las particularidades. La relación por la cual una particularidad concreta asume la representación de la totalidad –una representación que siempre será fallida, no plena, inadecuada–, es decir, asume la función universal, es lo que Laclau denomina *relación hegemónica*. Para ilustrarla, proporciona el ejemplo del dinero: el valor en economía no se puede representar de modo directo, sólo indirectamente, es decir, tomando una mercancía determinada –el oro– que, sin abandonar su particularidad, asuma la representación del valor general. Por otra parte, cuanto menos despótica es esa particularidad que da voz a lo universal, cuanto más se acerca –siempre asintóticamente– a la comunidad, tanto más se vacía el significante, menos caracteres particulares conserva. El significante vacío surge así como resultado de la búsqueda fallida de *un ser puramente comunitario independiente*

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁸⁷ E. Laclau, “Ideology and Postmarxism”, p. 107.

⁴⁸⁸ E. Laclau, “Why do empty...” p. 307.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 307-308.

⁴⁹⁰ E. Laclau, “Sujeto de la política, política del sujeto”, p. 108.

⁴⁹¹ *Ibidem* p. 98.

⁴⁹² *Ibidem* p. 111.

⁴⁹³ *Ibidem* p. 116.

*de toda manifestación concreta*⁴⁹⁴, un ser que representaría la identidad equivalente de un espacio comunitario; el significante vacío surge porque no hay significante que permita representar con propiedad esa plenitud comunitaria ausente, el colapso de todas las identidades diferenciales –pues si cupiera elaborar esa representación, lo que debería ser el “más allá de todas las diferencias” se vería reducido a una diferencia más–. La comunidad, por ende, en tanto que completud ausente, «no puede tener ninguna forma de representación propia, y tiene que tomarla prestada de alguna entidad constituida dentro del espacio de equivalencias –del mismo modo que el oro es un valor de uso particular que asume, también, la función de representar el valor en general. Este vaciamiento de un significante particular con respecto a su significado particular y diferencial es, como hemos visto, lo que hace posible la emergencia de significantes “vacíos” como significantes de una falta, de una totalidad ausente»⁴⁹⁵. El peligro, una vez más, estaría en la ilusión de tomar la peculiaridad del objeto particular que hace las veces de representante universal por un elemento *de iure*, por un elemento que no es ya efecto sino primer principio que habría estado allí con anterioridad a la constitución del sistema y que por naturaleza tendría ese valor de representante –el Nombre-del-Padre o el falo en Lacan son, como el oro, ese significante que ejerce como fundamento del intercambio simbólico sin no obstante precederlo, pues lo único que lo precede es la pura falta, el puro vacío; el riesgo es que su suplencia vele la falta o el vacío al que suplen–.

Llegado a este punto, Laclau subraya que la pregunta por aquello que determina que un significante o una particularidad –y no otra– asuma en una cierta circunstancia la función universal nos arroja a la reflexión sobre la política. Esta cuestión conduce al terreno político en la medida en que lo que dirime que la relación hegemónica se resuelva en uno u otro sentido es precisamente la *desigualdad de lo social*⁴⁹⁶. Ahora bien, el análisis teórico de la tensión entre la diferencia y la equivalencia no basta para explicar por qué una determinada particularidad se convierte en representante de lo universal. Pero manteniéndonos en el nivel de ese análisis teórico, sí cabe concluir que la relación hegemónica no entraña la realización de una esencia preestablecida de lo social o lo comunitario; por tanto, el hecho de que una particularidad se convierta en significante de la plenitud ausente es algo *contingente* y no basado en razones *a priori*. Cuando una particularidad contrae el compromiso de representar la universalidad, inmediatamente se convierte en significante vacío, el único significante que permite representar el orden comunitario –si bien como ausencia o realidad incompleta–. Otro de los ejemplos que aduce Laclau es el del orden social, que como tal no tiene contenido, y que sólo existe en las diversas formas en que se realiza –en una situación de desorden radical, el orden está presente como lo que está ausente, deviene significante vacío, significante de esa ausencia–. Por consiguiente, cuando Laclau habla de la operación hegemónica en términos de “llenado”, no se refiere al llenado que colmaría el vacío, sino a una representación funcional que permitiría acercarse asintóticamente a la comunidad, pero jamás colmar, pues ese colmar se realizaría siempre sobre la base de la presuposición de que es posible el triunfo, es decir, que habría algo así como La sociedad. «La política es posible porque la constitutiva imposibilidad de la sociedad sólo se puede representar a través de la producción de significantes vacíos»⁴⁹⁷. Además, este fracaso estructural explica por qué toda hegemonía es inestable y constitutivamente ambigua, precaria y reversible. En fin, en la

⁴⁹⁴ E. Laclau, “Why do empty...”, p. 310.

⁴⁹⁵ *Idem.*

⁴⁹⁶ *Idem.*

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 312.

medida en que la identificación no es automática, los significantes vacíos quedan a disposición de distintos proyectos sociales: «*El reconocimiento de la naturaleza constitutiva de este hiato [gap] y de su institucionalización política es el punto de partida de la democracia moderna*»⁴⁹⁸.

Salvaguardar el vacío no quiere decir, pues, dejarlo vacío, sino no perder de vista la contingencia de las construcciones, la imposibilidad de la totalidad, el hecho de que toda sutura será retórica⁴⁹⁹. El vacío y la ausencia de universalidad es, en fin, el lugar idóneo para empezar a construir algo, el hecho de que “La mujer” no exista es lo que permite hacer clase de múltiples maneras, crear conjuntos siempre susceptibles de revisión que se alíen en cadenas de equivalencias en su búsqueda de unos objetivos comunes. En el seminario *R.S.I.*, Lacan habla de cómo se fabrica un conjunto: el “Todo hombre es mortal” cobra sentido por ejemplo en un acontecimiento como el de la peste de Tebas, es decir, el momento en que las singularidades abdican en cierto modo de sus diferencias para reunirse en un caso común. En todo caso, “fracasar mejor” tendrá que ver con buscar otros modos de hacer clase.

4.5. Contingencia y necesidad

La ciencia de lo real desvía el foco de la investigación desde las leyes universales y necesarias de lo simbólico al encuentro azaroso, contingente y singular con lo imposible en el que quedan al descubierto las fallas y fisuras de esas leyes. Jean-Claude Milner sostiene que en ese tránsito Lacan abandona el enfoque trascendental por no ser apto para estudiar la contingencia, por restringirse al campo de lo universal y necesario, y lo habría sustituido por la matemática, por el paradigma de una ciencia moderna cuya estructura está diseñada precisamente para acoger la contingencia. Sin embargo, en el desarrollo de este capítulo ha quedado patente que la lógica de lo real es justamente el análisis que permite comprender que las fallas y fisuras de la ley no son meramente el punto de su fracaso, sino su condición de posibilidad, el lugar de su génesis; es decir, es el análisis que permite conjugar la contingencia con el enfoque trascendental, que permite formular un trascendentalismo orientado hacia la contingencia –un trascendentalismo del devenir, de lo singular y heterogéneo–. Milner entiende que Lacan reabre el espacio de la contingencia al abordar el tema de la sexualidad y rebasar con él la teoría del significante; sin embargo, ni la teoría del significante era tan general, universal y necesaria, ni la cuestión de la sexuación está libre, por otra parte, de una cierta necesidad o determinación –es decir, no habría una separación tan tajante como de entrada aparenta entre los órdenes modales–. Él mismo reconoce que, en última instancia, el interés del psicoanálisis apunta al sutil juego entre lo necesario y lo contingente, o entre lo universal y lo singular: «el psicoanálisis sólo habla de una cosa: la conversión de cada singularidad subjetiva en una ley tan necesaria como las leyes de la naturaleza, tan contingente como ellas y tan absoluta»⁵⁰⁰. El punto de intervención del psicoanálisis sería precisamente ese foco en el que las distinciones modales vacilan, no pueden aún establecerse o se confunden entre sí, el espacio intensivo entre las determinaciones –entre el ser o el sujeto que podría ser de otra manera y el ser o el sujeto que no puede ser sino el que es–.

En verdad, la perspectiva trascendental aplicada a la contingencia es por fuerza una perspectiva singular, válida sólo para cada caso concreto y no en general, válida para cada experiencia de lo imposible y no apta para desplegar una serie de rasgos de lo

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 313 (la cursiva es nuestra).

⁴⁹⁹ Vid. E. Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, México, FCE, 2008.

⁵⁰⁰ J. C. Milner, *L'Oeuvre claire*, p. 153.

posible. El trascendentalismo del segundo Lacan abunda en la idea de que lo que hace posible es lo imposible, de que lo que constituye al ser es el vacío, de que lo que permite que la ley se implante es su propio fracaso –ya sea porque contiene una excepción, ya sea porque no la contiene–. Pero en ningún momento detalla un inventario de elementos *a priori*, pues no hay elementos sino sólo *a*, vacío. La dimensión trascendental se convierte en una dimensión paradójica, en la medida en que implanta un orden cuya condición es que algo –el fundamento, la garantía, siempre trascendente– debe faltar, un orden definido por un vacío que si fuese colmado arruinaría su consistencia –el mismo vacío, por otra parte, de las ideas en Kant, de manera que esta conclusión no debe sonar muy estrambótica–.

Contingencia significa, desde estas coordenadas, que los artefactos o dispositivos que se levantan sobre el cimiento del agujero de lo real no se siguen de unos principios generales, que sus planos sólo valen para ellos, y que frente al vacío estamos condenados a crear constantemente artificios y semblantes que no pueden sino fracasar. No obstante, por otro lado hay un real que se impone con una necesidad absoluta, que no es condicionado o hipotético en la medida en que irrumpe desde fuera sin condición ni premisa previa, sin postulados o presupuestos a los que someterse ni afinidad con nada anterior. Lacan, ciertamente, hará gestos de malabarista para aproximarse a ese punto de intersección y fusión de lo simbólico y lo real, de lo universal y lo contingente, de lo arbitrario y lo necesario, hasta el punto de enmudecer en sus últimos seminarios y dar la palabra –o todo lo contrario– a una maraña de cordeles para tratar de mostrar en lugar de decir.

5. Figuras del afuera desde una perspectiva trascendental

El vacío cobra al menos dos formas a lo largo de esta segunda etapa del pensamiento de Lacan: es el vacío del objeto *a*, el vacío de la Cosa y de la experiencia de la sublimación, pero también es el vacío de la totalidad, el vacío de la relación, del goce que hace falta que no haya, el vacío que pretende preservar como tal la dialéctica trascendental. En el primer caso, Lacan encomendaba encarecidamente a su auditorio la tarea de reformar la estética trascendental, pues entendía que había una experiencia particular, superior o trascendental de ese vacío, una suerte de intuición sin concepto –o con *Unbegriff*– que haría saltar por los aires el corsé de la experiencia ordinaria y sus condiciones de posibilidad. En el segundo caso, Lacan alertaba del peligro de querer atribuir una intuición a esa totalidad o a esa relación, del riesgo de no ser prudentes a la hora de separar el vacío del ser, la disyunción de las conjunciones. ¿Hay acaso contradicción entre una postura y otra, entre la reivindicación de una intuición sin concepto y la exhortación a mantener vacío un determinado concepto? ¿Son dos perspectivas irreconciliables de lo real?

Ciertamente, estas dos figuras se corresponden con las ideas estéticas y las ideas de la razón respectivamente en Kant, con principios constitutivos que tocan el corazón de lo que hay, el núcleo de la génesis de todo lo que es –tocan lo real, el germen de la realidad objetiva y subjetiva–, y los principios regulativos que, si bien tienen prohibido hablar del ser o hacer ontología, si bien no proporcionan bajo ningún concepto un conocimiento positivo, son máximas imprescindibles que guían al pensamiento. Ambos elementos cumplen un papel en el sistema de Lacan: el primero como trampolín para rebasar el orden simbólico y proporcionar testimonio de una experiencia superior donde se descubren las costuras de ese orden y su finitud –aunque esa experiencia no sea nada positivo en sí misma, aunque no sea sino el fracaso de la experiencia, sus frustraciones y

limitaciones—, y el segundo como herramienta crítica para regular y conducir al pensamiento lejos de toda tentativa de substancialización, hipóstasis u ontologización.

Capítulo IV: Del sujeto a la práctica

Casi al final del artículo “Cómo reconocer el estructuralismo”, Deleuze describía así al héroe del pensamiento moderno: «ni Dios ni el hombre, ni personal ni universal, que no tiene identidad, que está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales»; un héroe cuya fuerza creadora sea «una potencia para hacer variar las relaciones y redistribuir las singularidades, lanzando los dados otra vez» (ID 269). Esta descripción se encuentra en el último de los criterios, “Del sujeto a la práctica”, y es que esa capacidad de producir mutaciones que caracteriza al héroe es justamente lo que define «el lugar mismo en el que ha de instalarse la praxis», una praxis política o terapéutica, pero en todo caso «punto de revolución permanente» (*idem*). Deleuze advertía que este último criterio era el más oscuro precisamente porque se trataba, en 1967, del criterio del porvenir. Pero en 1973 ese porvenir se convierte en la tarea del presente.

Si, como sostiene José Luis Pardo, *Diferencia y repetición y Lógica del sentido* constituyen el particular “Discurso del método” de Deleuze, cabría quizás entender que *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* son en cierto modo la aplicación de ese método⁵⁰¹. Ahora bien, para sostener esta tesis habría que justificar y hacerse cargo de las transformaciones que sufre el pensamiento deleuzeano en el paso de la década de los sesenta a la década de los setenta –y, en concreto, después de su encuentro con Félix Guattari–, y explicar que no son tan sustantivas como para impedir establecer una cierta continuidad. Asimismo, habría que matizar la rígida distinción entre método y aplicación, pues como José Luis Pardo advierte, a menudo no se trata de un reparto tan claro de tareas sino de *variaciones* sobre un mismo tema donde no es sin embargo posible identificar el tema principal o el primer principio.

Ciertamente, el espacio en el que se mueve el pensamiento de Deleuze continúa siendo el mismo, de manera que no cabría hablar tanto de un cambio de planteamiento cuanto de un diferente modo de ocupar o habitar ese espacio. En un primer momento, Deleuze se consagra a la tarea de descubrir las *condiciones* de un pensamiento positivo de la diferencia, las condiciones para que el pensamiento devenga realmente moderno, capaz de superar la tutela del modelo identitario que impone la representación y capaz de confrontarse con la experiencia real, despojada del asidero que proporcionan las tablas de categorías preestablecidas. Las condiciones de esa experiencia, que no son jamás dadas de una vez por siempre sino en cada caso, se descubren en la investigación como siendo las mismas que las condiciones del ser, de modo que su análisis sirve también para establecer los principios de una ontología. Y esas condiciones se resuelven en una serie de características anti-esencialistas que recuerdan muy de cerca a las tesis estructuralistas –relaciones diferenciales y recíprocas, singularidades, distribución en series, etc.–. Sin embargo, a la vez que Deleuze despeja y hace visible ese terreno de las condiciones, que *en principio* constituiría el “más acá” de la estructura –en principio, pues conforme avanza su investigación se vuelve explícito que el “más acá” de la experiencia (real) es en verdad el “más allá” de la experiencia (posible)–, comienza a apuntar ya hacia un “más allá”, hacia un nómeno que no es tanto ya la Diferencia y su nueva caracterización positiva, cuanto el principio más profundo de la grieta o el instinto de muerte. Así, cuando en un segundo momento el interés filosófico de Deleuze se desplace totalmente al “más allá” de lo real y éste sea purgado de los remanentes imaginarios y, sobre todo, simbólicos que aún lo lastraban en la primera etapa, el

⁵⁰¹ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 177.

tránsito podrá explicarse apelando a la continuidad del pasaje desde el lado de acá hasta el lado de allá, desde las condiciones hasta el *más allá de las condiciones*.

La filosofía de Deleuze continúa, por ende, pivotando en torno a la cuestión de lo trascendental, y continúa sacando de quicio o exasperando la superficie de inscripción kantiana sobre la que se registra. El prólogo a la edición italiana de *Mil Mesetas* deja constancia de este movimiento:

El Anti-Edipo tenía una ambición kantiana, había que intentar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. De ahí la determinación de unas síntesis propias del inconsciente; el desarrollo de la historia como efectuación de estas síntesis; la denuncia de Edipo como “ilusión inevitable” que falsifica toda la producción histórica.

Mil Mesetas, por el contrario, tiene una ambición postkantiana (aunque resueltamente anti-hegeliana). Es un proyecto “constructivista” (DRF 289).

1. El Anti-Edipo: *Del pensamiento sin Imagen al deseo sin Edipo, la sociedad sin Estado y el Cuerpo sin Órganos*

A partir de *El Anti-Edipo*, la maniobra de remoción de postulados e imágenes del pensamiento, así como la tentativa de pensar sin imagen, se van a reformular en términos de territorio y código. Pero la relación entre el territorio y la desterritorialización, o entre el código y la descodificación –relaciones cuya diferencia de momento omitimos–, irá más allá de la simple oposición entre elementos u operaciones impermeables entre sí para plantear un movimiento más complejo. Ciertamente, el territorio es una noción que se conserva una vez efectuada la crítica –frente a la propuesta de DR de destrucción radical de la imagen–, pero como explica Deleuze en su *Abecedario*, no vale más que en relación con un movimiento mediante el cual se sale de él; el territorio es inseparable de los vectores de salida que lo pueblan, de las líneas de fuga que apuntan a desterritorializaciones posibles –sin no obstante determinar de antemano cómo han de ser–, y estas desterritorializaciones anuncian ya reterritorializaciones diferentes. En este sentido, la exasperación o desquiciamiento a la que sometía Deleuze a las filosofías que le interesaba utilizar como superficie de inscripción –Platón, Leibniz, Kant, el estructuralismo, etc.– encuentra su justificación teórica y su referente conceptual en la idea de territorio, en la idea de que el territorio –que en este caso concreto es una teoría o una corriente de pensamiento– es inseparable de las flechas que *desde su propio interior* indican el camino para el rebasamiento de sus fronteras, la dirección en que se encuentra su “más allá”.

Si *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* se construían sobre la exasperación del estructuralismo y de la filosofía trascendental kantiana y post-kantiana –incluido en esta última, a pesar del anacronismo, el sistema de Leibniz–, *El Anti-Edipo* elige como referente polémico, pero también como superficie de registro, como territorio, el psicoanálisis –además, por supuesto, de la *Crítica* de Kant–:

Tampoco compartimos el pesimismo que consiste en creer que este cambio, esta liberación, no pueden realizarse más que fuera del psicoanálisis. Por el contrario, creemos en la posibilidad de una reversión interna que convierta a la máquina analítica en una pieza indispensable del aparato revolucionario. Además parece que actualmente ya existen las condiciones objetivas (AE 97).

Nuestro objetivo a largo plazo –es decir, que no se trata del objetivo del epígrafe presente– sería mostrar que lo que se entiende comúnmente como una crítica frontal al pensamiento de Lacan es en realidad un desquiciamiento semejante en su modo de funcionar al que Deleuze efectúa sobre Kant o Platón, y que además ese

desquiciamiento toma como base de operaciones la matriz trascendental común en la que se inscriben tanto el proyecto de Lacan cuanto el programa de Deleuze y Guattari.

1.1. La ambigüedad del psicoanálisis

De entrada, el psicoanálisis en *El Anti-Edipo* es el responsable de desencadenar unos efectos análogos a los que resultan del primado de la representación o la imagen del pensamiento en *Diferencia y repetición*. Ahora bien, la crítica de la imagen del pensamiento en que se va a constituir la crítica del psicoanálisis deja de ser una simple propedéutica previa al ejercicio efectivo de la filosofía para reivindicarse como su tarea principal⁵⁰²; deja de formar parte de la prehistoria de la filosofía para constituir su historia misma, pasa de la periferia al centro. Como afirmará Deleuze en un texto redactado en 1986 –aunque publicado en 1994–, el prólogo a la edición americana de *Diferencia y repetición*:

Una nueva imagen del pensamiento –o más bien una liberación del pensamiento con respecto a las imágenes que lo aprisionan–, esto es lo que yo había buscado ya anteriormente en *Proust*. Pero aquí, en *Diferencia y repetición*, esta investigación se autonomiza, se vuelve condición para el descubrimiento de estos dos conceptos. Ahora, el capítulo III es el que me parece más necesario y más concreto, introductorio para los libros posteriores (*DRF* 283).

La crítica de la imagen dogmática del *pensamiento* se transforma ahora en la crítica de los postulados y usos ilegítimos del inconsciente, es decir, de aquellos que pretenden reducir la potencia del *deseo* a mera inducción de fantasías, en lugar de reconocer que produce directamente lo real, que no hay separación, en términos de superestructura e infraestructura, o en términos de idealismo y materialismo, entre el deseo y la política o lo social. Si la atmósfera de la época en 1968 era el anti-hegelianismo que buscaba recuperar la diferencia y la repetición más allá de lo idéntico y lo negativo, en 1972 se respira un aire de anti-edipismo generalizado⁵⁰³. Lo que se trata ahora de liberar del grillete representacional es el deseo, con el objetivo de demostrar que no es un asunto de representación sino de producción –del mismo modo que la impugnación del paradigma representacional en *Diferencia y repetición* conducía

⁵⁰² Si comparamos este nuevo posicionamiento con la concepción de la crítica en Kant, cabe comprender que Deleuze resuelve los titubeos kantianos acerca de si la crítica es propedéutica o sistema escorando la decisión hacia el segundo polo. *KrV*, A 841/B 869: «la filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (preparación), que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori* y se llama *crítica*, o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica. Sin embargo, puede darse también este nombre a toda filosofía pura, incluida la crítica con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse *a priori* como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón». Cfr. también “Solución de la cuestión general de los Prolegómenos: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?”, AA IV: 365-ss, y *KrV*, B 24-ss: «podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma».

⁵⁰³ «Nos dirigimos a quienes piensan que [el psicoanálisis] es monótono, triste, como un runrún (Edipo, la castración, la pulsión de muerte, etc.). Nos dirigimos a los inconscientes que protestan. Buscamos aliados. Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra: no se trata de una moda, sino de algo más profundo, una especie de atmósfera que se respira y en la que se llevan a cabo investigaciones convergentes en dominios muy diferentes». *PP*, p. 36.

a concebir el pensamiento directamente como creación—. Pero esta transformación en absoluto supone, como decíamos, una mudanza de campo problemático, sino únicamente un distinto modo de habitar ese campo, que toma como objeto-problema, en vez de la cuestión de cómo pensar algo, de cómo comenzar a pensar, la cuestión del deseo. La continuidad y homología entre ambos planteamientos viene garantizada por una equivalencia que Deleuze no tarda en establecer: «pensar y desear son la misma cosa» (Vincennes 26/03/1973), un proceso constitutivo de su propio campo de immanencia, de las multiplicidades que lo pueblan.

Una vez más, si es necesario emprender una crítica, es porque hay una realidad que está siendo sistemáticamente negada, conjurada, expulsada del dominio de lo racional, y sobre cuya negación se sostienen las construcciones falaces de la representación y el psicoanálisis: la imagen del pensamiento exorciza sus monstruos cuando somete a la Diferencia —«maldita [...], la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación» (DR 44)— a la mediación del concepto y sus fórmulas —identidad, semejanza, oposición, analogía—; el psicoanálisis acorrala a su pesadilla cuando codifica y reduce los flujos descodificados del deseo —cuando le dice al deseo: “esto es lo que tú querías desde el principio”, que como veremos es Edipo—. En ambos casos, pues, la tarea que asume Deleuze —y Deleuze y Guattari— es la de abrir la vitrina de los monstruos, tratar al menos de explorar de qué se trata antes de imponerle un concepto o un código —o una axiomática, como sucede en el capitalismo—. En ambos casos se trata de recuperar esa locura proscrita, entendida como la circulación libre de flujos descodificados, y exonerarla del lastre de su malditismo —«Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia» (DR 44)—, desvincularla en la medida de lo posible de su asociación con el peligro o la amenaza más grave para la integridad de la sociedad o, en todo caso, utilizar su peligrosidad para volverla contra una formación social represiva y explorar modos alternativos de colectividad. La sociedad, en principio —al menos hasta el capitalismo—, teme lo que no está codificado ni es codificable, lo que corre por debajo de los códigos sin nombre ni rostro, el delirio como franqueamiento de umbrales y sensación pre-conceptual, pero eso es precisamente lo que Deleuze y Guattari aspiran a recuperar; de hecho, en un momento dado Deleuze afirma lo siguiente: «para mí el pensamiento es el delirio, son la misma cosa» (Vincennes 18/04/1972), y antes de delirar o pensar —lo que provoca el delirio o el pensamiento— siempre hay un sentir, una experiencia real que es experimentación.

En síntesis, la diferencia que *Diferencia y repetición* trataba de liberar del yugo de la representación es ahora, en *El Anti-Edipo*, el flujo descodificado del deseo. Y no cabe meramente interpretar que el problema se ha desplazado del alma —el pensamiento— al cuerpo o la materia —la producción de lo real—, pues Deleuze y Guattari afirmarán, a propósito de este paso del *pensamiento sin imagen* al *cuerpo sin órganos*, que este cuerpo *es* el deseo (MP 203) y, como acabamos de ver, el deseo y el pensamiento son una y la misma cosa; luego el cuerpo sin órganos *es* el pensamiento sin imagen. En los dos movimientos de liberación, que no son sino el mismo desde dos perspectivas distintas, si cabe siquiera plantearse esa sustracción de la imagen es porque el tránsito de la Antigüedad a la Modernidad —del pensamiento, del arte, de la sociedad— ha sentado las bases y las condiciones para que se haga efectiva la emancipación de ese algo que hasta el momento había permanecido constreñido en códigos o modelos identitarios —la diferencia, el flujo descodificado del deseo—. Esas bases y esas condiciones son precisamente las que definen la Modernidad: «el primado de la identidad, cualquiera que sea el modo en que ésta es concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de

la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros» (DR 1). La Modernidad, en *El Anti-Edipo*, tiene que ver con la emergencia y eclosión de los flujos descodificados en el capitalismo, es decir, de eso mismo que las formaciones sociales anteriores habían conjurado como su límite externo, como aquello que, si se le permitiese campar a sus anchas, provocaría su destrucción y muerte. Ahora bien, tanto en el caso de la filosofía cuanto en el de la política, ese progreso hacia la Modernidad parece fallido, marcado por una tara que le impide acabar definitivamente con el imperio de la representación: el pensamiento fracasa cuando intenta comenzar, la revolución fracasa cuando intenta efectuar una emancipación efectiva del deseo —pues incluso en el capitalismo, el reino de los flujos descodificados, una segunda operación viene a doblar esos flujos para contenerlos: la axiomática—. Deleuze apela en ambos casos al ejemplo del arte, el terreno donde esa modernización sí ha sido exitosa: la revolución pictórica que supuso la irrupción del arte abstracto en un medio que hasta entonces no podía concebirse sino como figurativo. Pero del mismo modo que *Diferencia y repetición* investigaba las causas por las cuales el pensamiento no logra comenzar, no logra llegar a pensar algo —y desgranaba los postulados de la imagen del pensamiento que constituían el obstáculo interno—, *El Anti-Edipo* se propone arrojar luz sobre las razones que han hecho que las revoluciones modernas fracasen.

Así, pues, las preguntas “¿por qué el pensamiento es incapaz de pensar la diferencia en sí misma, confunde el concepto de diferencia con la diferencia meramente conceptual?”, “¿por qué el pensamiento no ha podido modernizarse?” se vuelcan en la cuestión “¿por qué hasta ahora han fracasado las revoluciones?”. La insistencia en que se trata de una misma cuestión es precisamente la que marca las distancias de Deleuze y Guattari con respecto a otro de los interlocutores fundamentales de *El Anti-Edipo*, a saber, Marx. Mientras que el marxismo mantiene una separación de naturaleza entre la infraestructura económica y la ideología, entre la producción real y la producción de cultura —entre la producción y la representación (ID 303)—, en *El Anti-Edipo* esa distinción se desvanece y el problema de la ideología desaparece por completo: estrictamente hablando, «no hay ideología» (Vincennes 28/05/1973). No hay algo así como un engaño, una falsa conciencia; si Hitler triunfó no fue porque engañara a las masas, sino porque excitó su deseo. Todo régimen político se sostiene sobre el deseo de sus súbditos, no sobre una presunta seducción embustera de sus intereses o sobre una amenaza coactiva por la fuerza —que también se apoyaría en los intereses de supervivencia de los súbditos—. De esta forma, si las revoluciones fracasan, si el deseo es finalmente reprimido, no es porque alguien o algo engañe al deseo, sino porque *el mismo deseo desea su propia represión*. Por ende, la pregunta acerca del fracaso de las revoluciones se transforma, en esta distancia crítica con el marxismo que se apoya en Spinoza —¿cómo es posible que los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su libertad? (AE 36-37)—, en “¿por qué el deseo desea su propia represión?”. No cabe entonces explicar el fracaso de las revoluciones en términos de ideología en la medida en que esa explicación, además de establecer una escisión ilegítima entre el pensamiento, el deseo y la producción, entre una presunta superestructura y la infraestructura, se queda en el terreno de lo voluntario, el del interés —los intereses de clase—, sin penetrar verdaderamente en lo involuntario o inconsciente, el deseo. Una vez más, y como ya sucediera con Kant, la doctrina de Marx se contenta con lo empírico, la conciencia —falsa—, sin alcanzar lo trascendental —el Inconsciente— o, en todo caso, calcándolo del primero. Si hasta el momento el fracaso de las revoluciones ha quedado sin dilucidar es, pues, porque se ha tomado el deseo por un elemento superestructural, por una fantasía subjetiva, no por el genuino productor de infraestructura que es.

Lo que hace que un régimen social determinado se sostenga no es la fuerza o el engaño –dirigidos siempre hacia intereses– sino el deseo –la potencia del inconsciente–, la contorsión que hace que el deseo desee su propia represión. Así, la codificación o conjuración de los flujos libres no es la obra de una instancia social, no es tanto ésta cuanto el mismo deseo –a través ciertamente de ella, invertido en ella– el agente represivo. Por tanto, la caída de ese régimen no puede comprenderse como el efecto de una intención voluntaria dirigida por intereses, sino sólo como el resultado de toda una ingeniería libidinal –directamente política, y no separada de una presunta ingeniería política como si de dos estructuras se tratara– que impugna el deseo de la propia represión, es decir, como el resultado de una infraestructura inconsciente que es la que, en última instancia, permite dar cuenta de cualquier movimiento revolucionario.

Ahora bien, si hasta 1972 no se ha planteado en estos términos el lazo entre deseo y política –aunque reconocen un antecedente en W. Reich–, es porque, según Deleuze y Guattari, el psicoanálisis ha monopolizado el saber sobre el inconsciente y lo ha reconducido al terreno de la representación, impidiendo que se pudieran captar las relaciones reales entre el deseo y la máquina social. La reivindicación del esquizoanálisis será precisamente traer a la luz esas relaciones: no tanto denunciar algo así como falsos deseos –análogos a la falsa conciencia–, sino distinguir el deseo que invierte en su propia represión del deseo que busca liberar los flujos y construir formaciones colectivas alternativas (MP 204). Cuando Deleuze, en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, abordaba el problema de la imagen del pensamiento, señalaba ya que no se trata de una discusión en el plano de los hechos sino de una cuestión de derecho, que no depende de la intención voluntariosa *à la* Descartes de comenzar a pensar y dotarse de un buen método para ello sino de la supresión de todos los postulados que de manera implícita o no tematizada el propio no-pensamiento se impone a sí mismo desde el sentido común, impidiéndose así –deseando su propia represión– llegar a pensar algo.

Sin embargo, el mismo psicoanálisis que al reivindicarse como portavoz preferente del deseo ha paralizado, por no haber sido capaz de desvincularse definitivamente de los postulados de la representación, el estudio sobre las conexiones inmediatas o equivalencia entre el deseo y lo social, ese mismo psicoanálisis, sostienen Deleuze y Guattari, desempeña a la vez un papel importante en la explicitación de las condiciones que, como indicábamos más arriba, sienta la Modernidad para abrir un nuevo horizonte de visibilidad a lo que hasta entonces se había exiliado del orden de lo pensable⁵⁰⁴. *El Anti-Edipo* toma como piedra de toque de su historia universal de las tensiones entre el deseo y lo social una «revolución copernicana» que tiene lugar en la época moderna y que le va a permitir interpretar retroactivamente todas las formaciones sociales anteriores. Ese giro kantiano no ha podido hacerse efectivo más que durante la implantación del capitalismo, ese régimen social que se erige paradójicamente sobre aquello que para toda sociedad anterior constituía una amenaza de muerte, a saber: los flujos descodificados. Es, pues, la descodificación generalizada la que hace posible descubrir simultáneamente dos conceptos: el de trabajo en general, trabajo abstracto, y el de libido o deseo abstracto. Del mismo modo que Marx se sirve del concepto que funda la economía política de la mano de David Ricardo, el de trabajo cuantitativo como principio de todo valor representable, para leer la historia de todos los modos de producción anteriores, Deleuze y Guattari recogen el testigo de Freud, su noción de libido, para elucidar la historia, no ya de la lucha de clases, sino de las inversiones entre el deseo y lo social.

⁵⁰⁴ PP, pp. 28-29: «Y no hay, en este aspecto, contradicción alguna en sostener que el psicoanálisis es algo extraordinario y, al mismo tiempo, que desde el principio marcha en una dirección errónea».

La conversión kantiana que opera Ricardo consiste en que busca la esencia de la riqueza no ya del lado del objeto sino del lado del sujeto, como actividad de producir en general. Apoyándose en Foucault, Deleuze vincula esta «gran inversión» al descubrimiento de algo en la actividad subjetiva de producir que es *irreductible al dominio de la representación* (Vincennes 15/02/1972, AE 356), algo que pasa por debajo de la representación y que los códigos habían silenciado. Freud, por su parte, deja de explicar el deseo en términos de objeto –recuérdese la famosa afirmación: «la pulsión no tiene objeto»– para destilar su esencia abstracta de la actividad subjetiva del deseo: la libido. Si Ricardo funda la economía política, Freud funda la economía deseante sobre una esencia abstracta independiente de todo objeto particular. En esta operación, por ende, se ejecuta un primer paso para la modernización en tanto que rebasa los márgenes de la representación:

Freud es, por tanto, el primero en despejar *el deseo a secas*, como Ricardo “el trabajo a secas”, y con ello la esfera de la producción que desborda efectivamente a la representación. Y, al igual que el trabajo subjetivo abstracto, el deseo subjetivo abstracto es inseparable de un movimiento de desterritorialización, que descubre el juego de las máquinas y de los agentes bajo todas las determinaciones particulares que todavía vinculaban el deseo o el trabajo a tal o cual persona, a tal o cual objeto en el marco de la representación (AE 357).

Desde estas coordenadas, Deleuze reconoce que el psicoanálisis era en principio un sistema de decodificación, y que esa decodificación no aspiraba a encontrar las claves o el secreto de un código, sino a decodificar en sentido absoluto, a destruir los códigos para hacer pasar flujos en estado bruto. Así, cuando Freud en *La interpretación de los sueños* se desmarcaba de toda tentativa de proponer una clave de los sueños, un código sistemático y preexistente para interpretar el significado de cada elemento onírico, estaba apostando de entrada por una decodificación absoluta y no relativa: traducir los códigos no a otro código sino a flujo en estado bruto (Vincennes 14/12/1971).

No obstante, como ya hemos indicado, el psicoanálisis está afectado por una «compleja ambivalencia» (AE 358), por una *ambigüedad fundamental*: por una parte, efectúa una operación de decodificación que busca alcanzar los flujos que subyacen a las formaciones del inconsciente –los sueños, el fantasma, los síntomas, etc.–; pero, por otra parte, mientras que con una mano deshace el sistema de las representaciones objetivas en provecho de una esencia subjetiva abstracta, con la otra mano re-territorializa y re-aliena esa esencia en un sistema de representaciones subjetivas. En el mismo momento en que el mundo de la representación comienza a desmoronarse, el psicoanálisis lo rescata a través de las figuras territoriales de la familia y del Edipo, reconduce los flujos libres de deseo hacia los miembros del triángulo –ya sea desde el punto de vista de las identificaciones imaginarias, ya sea desde el punto de vista de las funciones simbólicas– papá-mamá-yo⁵⁰⁵. Y es este segundo aspecto el que vincula de manera íntima al psicoanálisis con el capitalismo y lo aleja de la esquizofrenia –entendida como proceso de decodificación y desterritorialización absolutas y no como enfermedad mental–. Los derroteros que sigue la economía política son paralelos a los que sufre la economía libidinal en manos del psicoanálisis: si bien Ricardo descubre la esencia subjetiva abstracta del trabajo en general, inmediatamente la re-aliena en la forma de la propiedad privada, que se convierte desde entonces en la medida de la

⁵⁰⁵ Con esta segunda operación que viene a redoblar a la primera, el psicoanálisis, según Deleuze, deviene incapaz de hacerse cargo de y entender la locura, en la medida en que el loco es el hombre de los flujos decodificados (Vincennes 14/12/1971).

actividad de producir en general⁵⁰⁶ –como el Edipo se convierte en la medida del deseo en general–. En ambos casos, la producción es vertida de nuevo en la representación, pero la re-alienación no se efectúa en un estado de cosas u objetividad, que supondría un simple retroceso a los regímenes de codificación, sino en un sistema de representación subjetiva –la familia, la propiedad privada–, de modo que más que de un proceso de re-codificación, se trata de lo que Deleuze y Guattari llamarán una *axiomática*, un sistema de conjunción de flujos a través de relaciones diferenciales que no imponen ya un código rígido sino una combinatoria. «El capitalismo [y con él el psicoanálisis] implica el desmoronamiento de las grandes representaciones objetivas determinadas, en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación, tan sólo efectúa una vasta conversión de ese mundo confiriéndole la nueva forma de una representación subjetiva infinita»⁵⁰⁷ (AE 361).

Hay, pues, un momento en el que Deleuze y Guattari traban una alianza estratégica con el psicoanálisis y el capitalismo, el momento en que éstos revelan ser la ingeniería política y libidinal más próxima a la esquizofrenia en cuanto a su naturaleza – como el lugar de los flujos descodificados–. Pero no pueden sino desmarcarse en el segundo momento, pues desde el punto de vista del régimen y no ya de su naturaleza serán lo más alejado de la esquizofrenia y sus máquinas deseantes, en la medida en que la operación de re-alienación introduce una axiomática que impide a los flujos descodificados ir cada vez más lejos –como sí sucede en la esquizofrenia, que siempre va más allá–.

Desde esta perspectiva, la correlación que *El Anti-Edipo* establece entre psicoanálisis y capitalismo no es una correlación teórica sino práctica: se trata de la misma historia, el mismo descubrimiento y el mismo *uso* del descubrimiento. Aunque la actividad de producir en general es descubierta dos veces, una bajo la forma del trabajo abstracto y otra bajo la forma de la libido, no son en verdad *dos* producciones sino una y la misma. Más que de un paralelismo entre producción social y producción deseante – pues hablar de mero paralelismo reintroduciría el idealismo que todavía lastraba a Marx– se trata de una identidad. La praxis del psicoanálisis *es ya* capitalista, y si se descubre dos veces la misma actividad de producir en general es porque el psicoanálisis aplica las determinaciones del campo social a las determinaciones del campo familiar, la axiomática del capital al núcleo de la familia. Al preservar la representación, se introduce de nuevo la mediación entre el deseo y lo social, entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales, que para Deleuze y Guattari no son dos máquinas distintas sino una sola funcionando bajo regímenes diferentes. La familia y la propiedad privada son ese intermedio que separa la máquina deseante de la máquina social, que genera la ilusión de que son ontológicamente diferentes, que reintroduce una concepción débil del deseo como superestructural y productor de fantasías o alucinaciones que lo pone a distancia de la producción real de la sociedad. La máquina deseante entra en la familia y sale como máquina social, perfectamente adaptada y contemplando la represión como necesaria, a la vez que borra sus vínculos con la máquina deseante que está invertida en ella –de ahí la dificultad de hacer visible que toda formación social se sostiene sobre el deseo de sus súbditos–.

⁵⁰⁶ «Marx resume esto diciendo que la esencia subjetiva abstracta no es descubierta por el capitalismo más que para ser de nuevo encadenada, alienada, ya no, es cierto, en un elemento exterior e independiente como objetividad, sino en el mismo elemento subjetivo de la propiedad privada» (AE 361). Es, una vez más, el reproche que Deleuze devuelve a Kant, quien después de haber descubierto el tercer orden de lo trascendental inmediatamente lo habría reducido a uno de los dos polos, al polo del sujeto, que queda entonces atestado con un bagaje de formas *a priori* que rediseñan el universo de la representación.

⁵⁰⁷ De modo que el capitalismo y el psicoanálisis, en lugar de impugnar el paradigma de la representación, lo habrían estirado, como ya hicieron Leibniz y Hegel en filosofía, hasta no dejar nada fuera.

La segunda operación que hace que el psicoanálisis traicione su propio descubrimiento —la primera habría sido la reterritorialización y realienación del descubrimiento del deseo abstracto en un sistema de representaciones subjetivas, la inyección de una serie de figuras en el inconsciente, operación que corre en paralelo a la inserción de los postulados de la imagen dogmática en el pensamiento— se apoya, pues, sobre el mismo mecanismo del que depende la eficacia de la imagen del pensamiento: hace aparecer como necesario, evidente y universal un hecho contingente y particular —el Edipo—, es decir, termina por calcar lo empírico de lo trascendental, canoniza o eleva una mera situación de hecho a un principio de derecho —del mismo modo que la lógica capitalista termina por reivindicarse como necesaria y cuasi-natural, del mismo modo que el pensamiento, para la representación, tenía una naturaleza recta y una buena voluntad—. De esta forma, encubre el origen social, económico y político de ese estado de cosas, generaliza de manera ilegítima unas relaciones familiares particulares y las injerta en el inconsciente como si vinieran de serie⁵⁰⁸. Ahora bien, hay un matiz importante con respecto a *Diferencia y repetición*: en *El Anti-Edipo*, el proceso que eleva un hecho al plano del derecho no traslada intacto un elemento desde un nivel al otro, sino que esa traslación necesariamente *desfigura* lo que traslada. El complejo de Edipo significa «el retorno de lo reprimido en condiciones que desfiguran, desplazan e incluso descodifican el deseo» (AE 256). Pero el psicoanálisis vela esa desfiguración, reivindica el Edipo como aquello que el deseo ha deseado siempre aunque no lo supiera. Es con el capitalismo cuando este complejo viene a implantarse —desde fuera, pues no es algo que le pertenezca intrínsecamente— en el inconsciente, puesto que ya no ejerce de representado desplazado —el incesto que las sociedades primitivas trataban de conjurar— ni de representación reprimida —en las sociedades despóticas o en el imperio del signifiante, un signifiante que representa sin que se sepa qué representa, que significa pero no alcanza nunca el significado—, sino que se pretende el representante del deseo (AE 256), es decir, aquello que el deseo desea *desde el principio*.

1.2. Psiquiatría materialista y esquizoanálisis

De la *Lógica del sentido* a *El Anti-Edipo* hay toda una depuración de la teoría y el vocabulario de los incorporales, los fantasmas y los simulacros que responde a la necesidad de reafirmar la identidad entre el pensamiento, el deseo y la producción de lo real como procesos inmanentes para evitar incurrir en posturas idealistas que nos devuelvan al paradigma representacional⁵⁰⁹. La concepción del deseo de la *Lógica* es todavía demasiado estructuralista y psicoanalítica⁵¹⁰, y todavía el deseo queda

⁵⁰⁸ «La sociedad de los hermanos no recobra nada de la producción y de las máquinas deseantes; por el contrario, extiende el velo de la latencia». AE, p. 96. Deleuze y Guattari, como veremos, desmarcan en numerosas ocasiones a Lacan de esta concepción del psicoanálisis: «No porque, por parte de Lacan, se tenga otra concepción del psicoanálisis hay que considerar como menor lo que en verdad es el tono dominante en las asociaciones más reconocidas». *Idem*.

⁵⁰⁹ Si bien en *Lógica del sentido* Deleuze concebía ya la estructura como una *máquina*, es aún una «máquina de producir el sentido incorporal» (LS 88), es decir, aún puede malinterpretarse como simple producción de fantasmas.

⁵¹⁰ En la nota a la edición italiana de *Lógica del sentido*, Deleuze reconoce que hubiera deseado que su lenguaje fuera «cada vez más *intensivo*, que funcionase por pequeñas ráfagas./ ¿Qué era lo que no funcionaba bien en esta *Lógica del sentido*? Evidentemente, que aún dependía de una complacencia ingenua y culpable con respecto al psicoanálisis. Mi única excusa sería la siguiente: intentaba, con todo, muy tímidamente, hacer *inofensivo* al psicoanálisis presentándolo como un arte de las superficies que se ocupa de los acontecimientos como entidades superficiales (Edipo no es malo, Edipo está lleno de buenas intenciones...)» (DRF 59). Es decir, *El Anti-Edipo*, frente a *Lógica del sentido*, no sólo plantea una discusión con el psicoanálisis en el plano del derecho, sino que eleva, o más bien hunde esa misma

demasiado asociado con la producción de fantasías, por mucho que los incorporeales sean finalmente producción de realidad, pues esa realidad es aún la realidad simbólica. Después de su encuentro con Guattari, Deleuze se reposiciona con respecto a la tríada que, si bien no había tematizado explícitamente en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, sí presuponía y asumía: la distinción importante deja de ser la que demarca lo simbólico –donde entonces ubicaba la diferencia– de lo imaginario –el reino de la identidad– para reivindicar lo real –que reabsorbe ahora la diferencia– frente a esos dos órdenes. «La verdadera e innata diferencia no reside entre lo simbólico y lo imaginario, sino entre el elemento real de lo maquínico, que constituye la producción deseante, y el conjunto estructural de lo imaginario y lo simbólico, que tan sólo forma un mito y sus variantes» (AE 99). El deseo –y con él el inconsciente– no es imaginario o simbólico; es maquínico y produce lo real, es producción y no representación. Lo único que interesa conservar de la tríada lacaniana, lo único que verdaderamente tiene peso ontológico –pues lo otro, como veremos, conforma el terreno de la ilusión trascendental–, es lo real. Y lo Real ya no es, como en Lacan, lo Imposible –como lo era también, en cierto sentido, en *Diferencia y repetición*: era lo imposible, lo impensable, lo insensible para la experiencia común, aunque no lo era en absoluto para la experiencia superior–: «Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible» (AE 35). Con esta enfatización del tono materialista, Deleuze y Guattari pretenden llevar el inconsciente a su modernización, producir en el territorio del deseo una revolución análoga a la revolución del arte abstracto: «es un inconsciente no figurativo, no simbólico: no es ni figurativo ni simbólico, es lo que Lacan llama lo real, pero lo real devenido no sólo posible, sino lo real que funciona», lo real-máquina (Vincennes 18/01/1972).

El primer capítulo de *El Anti-Edipo*, y, en concreto, el apartado 4, se consagra a diseñar la labor de una psiquiatría materialista que pueda explicar cómo funcionan las máquinas deseantes. La psiquiatría idealista pecó de encubrir la producción y reducir las máquinas deseantes a meras gestoras de objetos mentales o fantasías. Si bien Freud descubre la producción deseante, inmediatamente la oculta bajo el yugo de Edipo, la somete a un nuevo idealismo, al idealismo de la representación –que en *El Anti-Edipo* asume además un carácter teatral–: «el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo» (AE 31), su producción se restringió a la expresión, a la producción de significado –imaginario o simbólico–, dejando fuera la producción extrínseca de lo real, de los objetos reales. De este modo, el idealismo perpetuaba un cierto dualismo entre producción deseante y producción social –un dualismo que ahora constituye el postulado principal de «la imagen del pensamiento» (Vincennes 26/03/1973)–, para cuya anulación no bastaba la subversión que constituyó el marxismo, pues por muy materialista que fuera, mantenía al deseo retenido en la superestructura, secundaria siempre con respecto a la producción socio-económica.

En este contexto, la psiquiatría materialista va a reivindicar en primer lugar que «el deseo forma parte de la infraestructura» (AE 124), que debe ser reintroducido en la producción real; y, en segundo lugar, que la producción real debe ser reintroducida en el deseo, esto es, que el deseo no es un mero productor de fantasías como resultado de una presunta carencia⁵¹¹. El deseo no carece de nada, no produce fantaseando aquello de lo

discusión desde el plano de las superficies hasta el plano de las profundidades, dejando patente una vez más que la conquista de la superficie no puede ser un fin en sí mismo sino sólo un rodeo para alcanzar mejor la profundidad.

⁵¹¹ Kant emprende una revolución crítica en la teoría del deseo al definirlo como «la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones», pero para ilustrar esta definición invoca las alucinaciones y los fantasmas (*KU* introducción, 3). Por tanto la revolución crítica

que carece en realidad, sino que produce *directamente* lo real⁵¹². «Una psiquiatría verdaderamente materialista se define [...] por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo» (AE 29). En consecuencia, el dualismo se disuelve al desvelarse que no se trata de dos producciones sino de una sola bajo dos tipos de condiciones, sometida a distintos regímenes –«la identidad puede ser leída en los dos sentidos»⁵¹³ (AE 38)–: bien porque el deseo esté al servicio de lo social, invertido en y sosteniendo las formaciones sociales vigentes, y sea entonces reaccionario –invierte en su propia represión–, bien porque lo social esté al servicio del deseo, de un deseo que fluye sin someterse a códigos o axiomáticas y que desea un orden social alternativo, que invierte no ya en el campo social existente sino en su transformación, y sea en ese caso revolucionario (AE 138)⁵¹⁴.

«La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista» (AE 10-11). Sin embargo, el kantismo sobre el que se registra este desbordamiento fuerza a reconocer que el deseo, dado que no subsiste dualismo ninguno, sólo es analizable en la sociedad, que no hay acceso posible a algo así como un deseo que no se invierta en lo social –vigente o alternativo–, que ese pretendido deseo puro es el nómeno de la psiquiatría materialista⁵¹⁵. Y, al mismo tiempo, *El Anti-Edipo* efectúa ya un salto sin red al más allá de la estructura, se libra de lo imaginario y lo simbólico para situar lo trascendental exclusivamente en el lado de lo real; las condiciones de la experiencia son ahora ellas mismas nouménicas, ya no tienen nada que negociar con lo simbólico, el sentido desaparece por completo para dejar todo el espacio al deseo. El deseo se constituye como puro Afuera –y el psicoanálisis tratará de aplastar sistemáticamente esa condición de exterioridad, tratará de reconducirlo a unas supuestas figuras familiares (imaginarias o simbólicas, lo mismo da) que habrían estado desde el principio en el inconsciente (Vincennes 16/11/1971)–, pero ya no hay un adentro que de un modo u otro articule unas condiciones de posibilidad: no hay solución de continuidad entre la realidad psíquica y la realidad material o, más bien, no hay algo así como una existencia particular que quepa considerar “realidad psíquica”. El deseo, por ende, no tiene una forma de existencia particular, no hay una realidad mental que se opondría a la realidad

no cambia lo esencial, no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia. «El deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una “incurable insuficiencia de ser”» (AE 33).

⁵¹² «Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad». AE, p. 33.

⁵¹³ Como la paradoja, que anulaba el “buen sentido” o el sentido recto al afirmar los dos sentidos a la vez, la identidad entre máquinas deseantes y máquinas sociales que puede leerse en los dos sentidos rechaza de nuevo la imposición de un único vector.

⁵¹⁴ La distinción de regímenes, no obstante, no termina de una vez por todas con un cierto dualismo incómodo entre un “buen” deseo y un “mal” deseo –pese a que la indicación de leer la identidad en los dos sentidos parece querer acabar con la idea de un “buen sentido”–, entre un deseo verdadero y un deseo falso, un dualismo que reintroduce el remanente idealista de la teoría de la falsa conciencia marxiana. «La producción social y la producción deseante forman una sola unidad, pero difieren de régimen, de manera que una forma social de producción ejerce una represión esencial sobre la producción deseante y, además, que la producción deseante (un “verdadero” deseo) es capaz, potencialmente, de hacer estallar la forma social» (AE 138).

⁵¹⁵ El primer capítulo de *El Anti-Edipo*, “Las máquinas deseantes”, parece estar obedeciendo a esa consigna de *Diferencia y repetición* que instaba a que los libros de filosofía fueran una suerte de libro de ciencia-ficción. La sensación de irrealidad que produce su lectura se debe al objeto que trata, a su intención de presentar el deseo de un modo al que jamás tenemos acceso, y sobre todo porque lo presenta así antes de contarnos su historia –historia que no contará hasta el capítulo III–.

material como la apariencia se opone a la esencia; pero tampoco hay ni siquiera una diferencia de naturaleza entre la aparición y las condiciones de la aparición, sino tan sólo un único nivel de existencia: en esta reducción absoluta del dualismo consistiría la sobre-revolución copernicana del deseo que efectúa el *Anti-Edipo*.

Para lograr exponer esta condición productiva del deseo y del inconsciente, la psiquiatría materialista que reivindican Deleuze y Guattari opone un *esquizoanálisis* al psicoanálisis. Si la esquizofrenia es «el proceso de la producción del deseo y de las máquinas deseantes» (AE 31-32), el esquizoanálisis es el estudio de ese proceso. De entrada, dicho estudio necesita realizar una *ascesis*⁵¹⁶ o una *labor de limpieza* –una vez más, pareja a la limpieza que Deleuze operaba en el pensamiento y pareja, también, a la que Bacon ejecutaba en su lienzo– (Vincennes 18/01/1972) de las pseudo-formaciones del inconsciente que el psicoanálisis ha injertado en él, necesita guiar el deseo de vuelta al territorio anicónico del esquizo⁵¹⁷. Una vez limpio el inconsciente, ya no hay un “esto es lo que deseas” al final del análisis, ya no hay un “quiere decir esto” que interprete un significante; el esquizoanálisis «no se sabe de antemano» (Vincennes 12/02/1973), no dispone de tabla de categorías ninguna o de figuras imaginario-simbólicas que ejerzan de rejilla para los flujos de deseo. De ahí que la oposición entre psicoanálisis y esquizoanálisis corra pareja a la distinción de los movimientos de re-territorialización y desterritorialización, de fijación en un territorio y de huida de ese mismo territorio por las líneas de fuga⁵¹⁸.

Deleuze y Guattari identifican, en su tarea de expurgación del inconsciente, tres maldiciones o tres errores fatales en la concepción idealista del deseo: «la falta, la ley y el significante» (AE 132). Es la asociación del deseo con estas tres nociones la que resulta mortífera para su productividad, la que alimenta la ilusión de un deseo desenganchado del pensamiento y de lo social. Y las concesiones y alianzas que con anterioridad Deleuze había establecido con el estructuralismo y el psicoanálisis son ahora tajantemente suspendidas para aniquilar todo residuo de idealismo⁵¹⁹. Al sindicar el deseo en la falta se aplasta la producción deseante y se la reduce a producción de fantasma –el deseo carece de algo y produce la imagen mental de aquello que lo satisfaría–; al encadenar el deseo a la ley, se obliga al deseo a desear, incluso antes de la prohibición, algo que sólo la propia prohibición introduce –«así que era esto lo que querías»–, y se nos hace creer que hay una transgresión originaria en el fundamento de la ley; al encerrar al deseo en el circuito simbólico del significante, se lo condena a querer decir siempre algo, aunque jamás se sepa qué. Pero el deseo no significa nada, no carece de nada, no depende de ninguna trascendencia que lo oriente –bien bajo la forma de lo que le falta, bien bajo la medida de lo que le producirá placer, bien condenado a no

⁵¹⁶ En 1977, en sus *Diálogos*, Deleuze afirma lo siguiente: «Que no nos digan que esto es la Naturaleza: al contrario, hacen falta muchos artificios para conjurar la falta interior, la trascendencia superior, la apariencia exterior. Ascesis, ¿por qué no? La ascesis siempre ha sido la condición del deseo, no su disciplina o su prohibición» (D 120).

⁵¹⁷ «Destruir, destruir: la tarea del esquizoanálisis pasa por la destrucción, toda una limpieza, todo un raspado del inconsciente. Destruir Edipo, la ilusión del yo, el fanteche del súper-yo, la culpabilidad, la ley, la castración...». AE, p. 371.

⁵¹⁸ AE, p. 378: «El psicoanálisis se fija en los representantes imaginarios y estructurales de re-territorialización, mientras que el esquizoanálisis sigue los índices maquínicos de desterritorialización. Siempre la oposición entre el neurótico en el diván, como tierra última y estéril, última colonia agotada, con el esquizo de paseo en un circuito desterritorializado».

⁵¹⁹ AE, p. 132: «Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la falta en un lugar vacío, y no en una privación, a la ley en una regla de juego, y no en un mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación».

poder satisfacerse jamás porque esa trascendencia es inalcanzable⁵²⁰-. El problema de estos tres errores es que presentan como originario lo que no es sino derivado, inducen a creer que la escasez es lo que organiza la producción, que la carencia es lo que comanda al deseo, cuando en verdad la escasez se aloja y propaga siempre en una producción previa, es efecto –efecto óptico, efecto de superficie, como la identidad– de esa producción.

1.3. Crítica de la razón pura en el orden del inconsciente

La psiquiatría materialista y el esquizoanálisis han de hacer frente, pues, a una serie de errores que no obstante no son meros errores contingentes o accidentales, sino que, en tanto que la producción es inmanente y no hay ni trascendencia ni superestructura en la que ubicar los elementos exógenos de un engaño o una falsa conciencia, tienen la condición de *ilusiones trascendentales*⁵²¹. Por mucho que Edipo sea un estado histórico y empírico, la fuerza de la ilusión, jaleada por el psicoanálisis –y sostenida en un deseo que desea su propia represión–, termina por elevarlo ilegítimamente al plano del derecho, termina por incluirlo en el inventario presuntamente universal y atemporal de un inconsciente al que en verdad no ha llegado más que contingentemente, de modo que la crítica, en lugar de oponerle hechos, habrá

⁵²⁰ En sus cursos en Vincennes, un año después (26/03/1973) rectificará las tres maldiciones del deseo en las siguientes: falta, placer y goce, es decir, el deseo como falta o carencia, como intencionalidad orientada hacia la trascendencia de lo que carece; el deseo como aquello que mide su valor en virtud del placer que puede llegar a obtener; y, por último, el deseo como condenado a no poder gozar jamás, condenado a anhelar un goce imposible. Nótese que este goce no es lo que hemos llamado “el deseo puro” o el nómeno de la crítica anti-edipiana, pues este deseo es ontológicamente real, está dado, sólo que siempre se da invertido en lo social, mientras que el goce del que habla Deleuze –que no es el goce de Lacan, como él mismo se encarga de señalar, pues el goce de Lacan sí se da y se parece más a ese “deseo puro”– jamás se da, ni invertido ni no invertido.

⁵²¹ Hay una cierta dificultad en conciliar la idea de que el deseo produce lo real –y no meras fantasías–, que no hay otra producción más que la producción deseante –y que la producción social no es sino el deseo invertido en lo social–, con la aparición de Edipo: si sólo hay producción deseante, Edipo es por fuerza un producto del deseo –«no hay dos grupos, no hay diferencia de naturaleza entre neurosis y psicosis. *Pues de cualquier modo la producción deseante es la causa, causa última ya de las subversiones psicóticas que rompen a Edipo o lo sumergen, ya de las resonancias neuróticas que lo constituyen*» (AE 150)–. Ahora bien, Deleuze y Guattari quieren probar que no se trata de un producto real, que no pertenece realmente al inconsciente –que no es un principio trascendental–, y para ello han de readmitir una cierta distinción entre esencia y apariencia, entre realidad e ilusión, entre el deseo invirtiendo en su libertad o en su esclavitud, han de readmitir que el deseo también puede producir simples entidades mentales –que es productor de fantasía además de productor de realidad–, por mucho que aduzcan que la ilusión es inmanente. Es decir, finalmente reintroducen la distinción entre producción de fantasías y producción de realidad, sólo que ahora la ubican en el seno del propio deseo. Por otra parte, cuando distinguen entre las catexis preconscientes y las catexis inconscientes, entre el interés y el deseo, no queda a menudo muy claro si están o no aceptando una producción no-inconsciente. Así, por ejemplo, cuando sostienen: «No negamos que haya una sexualidad edípica [...]. Lo que negamos es que sean producciones del inconsciente» (AE 87-88); ¿acaso están hablando de una existencia real y no meramente fantástica –por cuanto “la hay”– ajena al inconsciente? ¿Acaso simplemente “la hay”, pero bajo la forma de una ilusión generada como efecto colateral por la producción del inconsciente –del mismo modo que la repetición de la diferencia generaba identidad–? Al negar que son producciones del inconsciente, ¿no están entrando en conflicto con el hecho de haberlas considerado ilusiones trascendentales? Kant reconoce que las ilusiones trascendentales son forjadas por la propia razón cuando echa a volar más allá de la experiencia. Sin embargo, en la mayoría de sus textos Deleuze y Guattari no parecen aceptar esa producción no-inconsciente, como por ejemplo cuando insisten en que lo que sostiene una formación social es el deseo, no el interés –«los intereses se encuentran siempre allí donde el deseo ha predeterminado su lugar»; PP, p. 31–. En cualquier caso, la duplicidad es manifiestamente preservada –y, como veremos, es una exigencia de la crítica– en los dos usos de las síntesis del inconsciente.

de operar en el nivel trascendental. «El Anti-Edipo tenía una ambición kantiana, había que intentar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. De ahí la determinación de unas síntesis propias del inconsciente; el desarrollo de la historia como efectuación de estas síntesis; la denuncia de Edipo como “ilusión inevitable” que falsifica toda la producción histórica» (DRF 289).

La *Crítica de la razón pura* que Deleuze y Guattari emprenden en el orden del inconsciente aspira en primer lugar a devolver al inconsciente su condición de campo trascendental inmanente, es decir, despejar todas las ilusiones de trascendencia, dejar de subordinarlo a un sentido del que supuestamente habría sido privado y que estaría condenado a buscar eternamente, y determinar una serie de criterios inmanentes de su funcionamiento: «El análisis llamado trascendental es precisamente la determinación de estos criterios, inmanentes al campo del inconsciente, en tanto que se *oponen* a los ejercicios trascendentes de un “¿qué es lo que ello quiere decir?”» (AE 130). Y es que Ello, el Inconsciente, no quiere decir nada, no representa nada –por mucho que el propio movimiento productivo del inconsciente termine por generar la ilusión o el efecto óptico del sentido y la representación–; sólo funciona, marcha, produce. De ahí que el análisis trascendental haya de ser simultáneamente materialista para impugnar definitivamente la hegemonía idealista de la representación: «el esquizoanálisis es a la vez un análisis trascendental y materialista» (*idem*).

El segundo capítulo de *El Anti-Edipo* distribuye, pues, sobre un horizonte trascendental los elementos de la psiquiatría materialista que se han desgranado en el capítulo anterior, y justifica como sigue el recurso a Kant:

Si utilizamos una vez más términos kantianos es por una simple razón. Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis tal como aparecía en la metafísica. Del mismo modo, debemos decir que el psicoanálisis tiene su metafísica, a saber, Edipo. Y que una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edipiano, de modo que recobre un inconsciente trascendental definido por la inmanencia de sus criterios, una práctica correspondiente como esquizo-análisis (AE 89).

El esquizoanálisis, como nombre de la ciencia de la crítica –teniendo en cuenta, como indicábamos en la introducción de este capítulo, que la crítica ya no tiene meramente un uso negativo sino también un uso positivo, no se limita a determinar la posibilidad del conocimiento sino que ella misma proporciona conocimiento–, no es tanto una teoría del inconsciente cuanto una *práctica*⁵²², es decir, lejos de interpretar *qué significan* las formaciones del inconsciente –interpretación que constituiría un uso ilegítimo del inconsciente en la medida en que restaura una especie de trascendencia del sentido–, busca esclarecer *cómo funciona* la máquina deseante. Así, «se propone explorar un inconsciente trascendental, en lugar de metafísico; material, en lugar de ideológico; esquizofrénico, en lugar de edípico; no figurativo, en lugar de imaginario; real, en lugar de simbólico; maquínico, en lugar de estructural; molecular, micropsíquico y micrológico, en lugar de molar o gregario; productivo, en lugar de expresivo. Se trata de principios prácticos como direcciones de la “cura”» (AE 130). Lo que Deleuze y Guattari presentan en *El Anti-Edipo* es, por tanto, una suerte de *clínica del pensamiento o del deseo*: la crítica kantiana que persigue las ilusiones trascendentales se refuerza con una clínica que vigila que la investigación se limite a determinar el “cómo funciona”, los modos operatorios del inconsciente, sin reintroducir

⁵²² «Sería catastrófico que yo llegue con una teoría del inconsciente. Para mí el problema es práctico: ¿cómo funciona el inconsciente?» (Vincennes 15/02/1972).

un “qué significa” que anule su inmanencia⁵²³. Como afirmará Deleuze en *Dialogues* unos años después (1977), «la *crítica* y la *clínica* deberían estrictamente confundirse; pero la crítica sería como el trazado del plano de consistencia de una obra, un filtro que separaría las partículas emitidas o captadas, los flujos conjugados, los devenires en juego; la clínica, de acuerdo con su sentido exacto, sería el trazado de líneas sobre el plano, o la manera en que esas líneas trazan el plano [...]. Una clínica sin psicoanálisis ni interpretación, una crítica sin lingüística ni significancia» (D 142).

Con el nuevo giro de la clínica, por otra parte, se evita calcar lo trascendental de lo empírico, pues ya no hay superposición de planos –significante/significado, síntoma/interpretación, formación del inconsciente/sentido, materia/inmaterial–. Pero si bien el fin último del esquizoanálisis es acabar con los dualismos, hay una distinción –ciertamente de uso, de régimen, no de naturaleza– que se mantiene con fines críticos, con el objetivo de que lo trascendental continúe guardando las distancias con lo empírico –lo involuntario con lo voluntario, lo consciente con lo inconsciente–: la distinción que separa la ilusión trascendental, el mundo de la representación, del universo sub-representativo de la producción. Así, el inconsciente maquínico, trascendental y material se opone a la conciencia empírica. Ahora bien, el orden de las intensidades, de las puras diferencias de intensidad no cualitativas, el orden de lo real –véase de nuevo que la Diferencia pasa ahora del registro de lo simbólico al de lo real–, es lo único que verdaderamente existe, pues las extensiones, las identidades, lo simbólico y lo imaginario son pura ilusión –si bien ilusión trascendental–, efecto óptico del movimiento de la producción. La conciencia empírica nos presenta un mundo de individuos, de personas concretas con nombres y apellidos, de taxonomías y tablas categoriales; pero el inconsciente opera por debajo de todo eso, opera en intensidad, es a-subjetivo o, más bien, su único sujeto es el deseo (AE 85-86). En consecuencia, el proyecto de superar los dualismos entre máquina deseante y máquina social –así como el anterior proyecto de superar la distancia entre la intuición y el concepto– se construye sobre la exigencia de mantener una distancia crítica entre la experiencia posible del empirismo ordinario –la experiencia de la ilusión trascendental, la experiencia simbólica e imaginaria– y la experiencia *real* del empirismo superior o trascendental –la experiencia de lo real, de las intensidades–, aunque esa distancia crítica asume que lo verdaderamente real es lo segundo, a pesar de que lo primero, por muy ilusorio que sea, tiene efectos –y efectos con frecuencia devastadores–.

Las tres síntesis del inconsciente, con sus respectivos usos legítimo e ilegítimo, que Deleuze y Guattari presentan en el segundo capítulo de *El Anti-Edipo* son tres como las síntesis del tiempo que contenía también el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, como tres eran igualmente las síntesis que Kant exponía en su primera edición de la *Crítica de la razón pura* y que Deleuze criticaba por su excesivo psicologismo, por constituirse sobre un calco de los actos de la conciencia empírica. Las síntesis del inconsciente que esperan encontrar Deleuze y Guattari para responder a la pregunta “¿cómo funciona?” han de ser genuinamente trascendentales, genuinamente *reales*, y no hechos empíricos disfrazados de principios ni estados históricos y contingentes elevados a la categoría de eternos y universales. La distinción entre uso legítimo e ilegítimo aspira asimismo a efectuar la *labor de limpieza* que

⁵²³ Por mucho que el sentido sea producido por mecanismos inmanentes, como sostenía Deleuze en la *Lógica del sentido* siguiendo las tesis estructuralistas, introduce un desdoblamiento incómodo entre la materia y lo inmaterial, un elemento incorporeal que ya no cabe admitir sin entrar en conflicto con sus nuevos objetivos teóricos –a saber: sentar las bases de un esquizoanálisis que libere al inconsciente y al deseo de la lacra del idealismo–.

mencionábamos más arriba, en la medida en que denuncia y dismantela los conceptos que los usos ilegítimos embeben en el inconsciente sin que le pertenezcan.

La primera síntesis, la síntesis conectiva, tiene un uso global y específico y un uso parcial y no específico. El primer uso es ilegítimo en tanto que presume que el deseo es la manifestación de un sujeto fijo y especificado, con un sexo, un nombre y unas características, y que es deseo de un objeto completo, determinado también de antemano, de modo que oculta la génesis tanto del sujeto cuanto del objeto en el propio acto productivo de desear y hace depender al deseo de un objeto del que carece, introduce la falta en el deseo. Frente a él, el uso legítimo es un uso inmanente que no necesita postular ninguna entidad previa o ajena al propio deseo, que lo explica todo a partir de la producción de la máquina deseante, una producción que produce conectando –“y”, “y además”–. Por ello, no puede ser ya deseo de un sujeto formado ni deseo de un objeto predeterminado: el deseo conectará máquinas, máquinas-órganos y no personas o figuras familiares (AE 85), intensidades y no extensiones o cualidades. Además, esas conexiones producen, no expresan ni quieren decir nada⁵²⁴. El paso de este último uso al primero entraña, siguiendo con el vocabulario kantiano, un *paralogismo* (AE 71, 87), un salto argumentativo no válido entre objetos parciales separables y un objeto completo separado, entre sujetos larvarios y personas globales. Deleuze y Guattari lo denominan «paralogismo de la extrapolación» (AE 131), en la medida en que postula un objeto completo trascendente, lo sustrae del circuito inmanente del deseo y lo proyecta en una trascendencia que obliga a concebir el deseo como carencia.

La síntesis disyuntiva, concepto que ya aparecía en *Lógica del sentido*, también es susceptible de un uso trascendente y un uso inmanente. El primero sería un uso limitativo o exclusivo, un uso que convertiría esta síntesis en una disyunción exclusiva del tipo “o bien”. La disyunción empleada de este modo constituye el cimiento sobre el que se levanta Edipo, gracias, ciertamente, a la previa diferenciación entre personas globales que el uso específico de la síntesis conectiva habría instaurado. El uso limitativo establece disyunciones exclusivas entre las figuras del triángulo edípico –o bien papá, o bien mamá, o bien hijo–, incrusta la forma de la triangulación en el deseo, y con ella implanta la obligación de ocupar un lugar y la prohibición de determinadas relaciones. Esa triangulación inscribe y registra al sujeto en unas coordenadas concretas en cuanto a la generación, al sexo y al estado. Ahora bien, la relación exclusiva que Edipo introduce no se impone sólo entre las figuras familiares o personales, sino también entre el conjunto de estas diferenciaciones y un indiferenciado que supone o indica (AE 93). Edipo, sostienen Deleuze y Guattari, impulsa una *falsa alternativa*: o bien se aceptan las disposiciones edípicas –ya sea bajo la forma de las identificaciones imaginarias, bajo la entrada en el complejo, ya sea bajo la forma de las diferenciaciones simbólicas, que presuntamente garantizan la salida del complejo⁵²⁵–, o bien caeremos «en la noche negra de lo indiferenciado», en el caos, el diluvio, el flujo absolutamente descodificado. O bien el deseo desea su propia represión, o bien acepta la condena al caos. Edipo sitúa así al deseo en un atolladero o *double bind*⁵²⁶: lo introduce en la

⁵²⁴ Deleuze abandona también todo el léxico de la expresión al que tanto recurrió cuando trabajaba el pensamiento de Spinoza y Leibniz por considerarlo demasiado idealista.

⁵²⁵ Este uso ilegítimo o trascendente de la síntesis disyuntiva introduce también una exclusión entre lo imaginario y lo simbólico, entre la identificación neurótica y la interiorización normativa, haciendo creer que la diferencia importante pasa por ahí: «Edipo nos dice: o bien interiorizarás las funciones diferenciales que dominan las disyunciones exclusivas, y así “resolverás” Edipo –o bien caerás en la noche neurótica de las identificaciones imaginarias [...]. Pero, tanto de un lado como de otro, es Edipo» (AE 93-94).

⁵²⁶ En el sentido que, como recogen Deleuze y Guattari, le da Bateson, es decir, como la emisión simultánea de dos órdenes de mensajes, uno de ellos contradiciendo al otro (AE 94).

triangulación, es decir, le obliga a tomar por objeto las figuras parentales –amenazándole con lo indiferenciado si no se conduce de ese modo–, pero simultáneamente le prohíbe satisfacerse con esos mismos objetos. La alternativa es falsa porque es el propio Edipo quien crea los dos términos de la bifurcación, «*las diferenciaciones que ordena y lo indiferenciado con que nos amenaza*» (AE 93). El paralogismo, en este segundo caso, es la imposición de la falsa alternativa, el «paralogismo del *double bind*» (AE 131).

Sin embargo, el uso inmanente de la síntesis disyuntiva pone inmediatamente de manifiesto que este atolladero coloca a un inconsciente mermado ante una elección que no es suya. Por tanto, la cuestión no es resolver el complejo de Edipo, sino, de nuevo ejercitando la labor de limpieza, «*suprimir el problema y la solución*» (AE 97). El uso legítimo de la síntesis es un uso afirmativo, ilimitativo, inclusivo, que en lugar del “o bien” se sirve del “ya... ya” para afirmar los términos disyuntos sin limitar ni excluir. Este régimen permite al deseo pasar por distintos estados inclusivamente, por lo cual esos estados habrán de ser necesariamente estados intensivos. El sujeto larvario que recorre las singularidades intensivas es un sujeto transposicional: no es que sea a la vez hombre y mujer –«no es simplemente bisexuado, ni intersexuado, sino trans-sexuado» (AE 91)–, no es que la disyunción inclusiva sea la mera identificación de contrarios, sino que ese recorrido constituye la *afirmación de la diferencia* o de la distancia como lo que relaciona los grados de intensidad en tanto que diferentes.

La tercera y última síntesis es la síntesis conjuntiva, que en su uso segregativo y biunívoco incurre en el «paralogismo de la aplicación» (AE 132), es decir, termina de implantar el Edipo al instaurar un conjunto de relaciones bi-unívocas entre las determinaciones del campo social y las determinaciones familiares –Edipo se revela como un formidable medio de normalización e integración al grupo–. Lo político queda explícitamente divorciado del deseo, al que se recluye en el ámbito familiar y se le dice: «luego era esto lo que querías» (AE 120). Deleuze y Guattari denuncian aquí un cuarto paralogismo, el paralogismo del desplazamiento: «Hacemos como si se pudiese deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza de lo prohibido» (AE 136) –como si no hubiese desplazamiento, deformación e incluso creación de lo prohibido–; la ley prohíbe algo ficticio para persuadir después al sujeto de que su intención era precisamente la que determina esa ficción. Primero se constituyen sujetos fijos, después se implanta la prohibición y se obliga a esos sujetos a ocupar un lugar determinado y, en tercer lugar, sin reconocer que es la propia prohibición la que crea el pecado, se le dice a los sujetos: «esto era lo que tú deseabas». Pero se trata de un uso ilegítimo porque los conceptos que baraja –sujeto fijo, ley o prohibición del incesto, triángulo edípico, etc.– no son conceptos puros del Inconsciente, categorías dadas como condición de toda experiencia posible, sino conceptos empíricos que se le imponen como si fueran universales.

Ahora bien, al uso trascendente se opone también un uso inmanente, un uso no ya segregativo y biunívoco sino nómada y polívoco en el que no se fuerza más al deseo a identificarse con los dominantes. Ésta es la síntesis de producción de un sujeto intensivo y residual, de un «inconsciente huérfano» librado ya del grillete familiar –el deseo está ahora en una «relación inmediata con la realidad histórica y social» (AE 119)–. «Se trata de relaciones de intensidades a través de las cuales el sujeto pasa sobre el cuerpo sin órganos y opera devenires, caídas y alzas, migraciones y desplazamientos» (AE 100). La síntesis conjuntiva se descubre así como el viaje del esquizo, como la «experiencia trascendental de la pérdida del Ego» (*idem*) que faculta para que un sujeto nómada pase por intensidades puras conectadas, para que el sujeto sienta, tenga una *sensación* y no una mera experiencia alucinatoria o un pensamiento delirante –aunque

ciertamente los delirios y alucinaciones se construirán sobre la base de esta sensación originaria⁵²⁷-. Cabría decir que esta tercera síntesis recupera el espíritu del empirismo trascendental, la importancia de la experiencia, a través de la reivindicación del “Yo siento” –un “Yo siento” muy anterior al “Yo pienso”-. «El viaje esquizofrénico es el pasaje de unas zonas a otras, tal que sólo secundariamente se hace en extensión bajo la forma del paseo o bajo la forma del viaje, y es sólo secundariamente que hay delirios y alucinaciones. Pero bajo las alucinaciones y los delirios, hay una realidad que es la del “yo siento”» (Vincennes 15/02/1972). La transformación del pensamiento de Deleuze desde el empirismo trascendental hasta una lógica de la sensación⁵²⁸ tiene que ver justamente con la reivindicación de lo Real *a secas*, de una experiencia superior en la que ya no hay lugar para elementos simbólicos, por mucho que éstos se vacíen. La sensación es ahora la experimentación de esa experiencia superior, una experimentación que no cuenta con ningún inventario de condiciones que no produzca ella misma. Y en “Yo siento” sigue habiendo un “Yo”, pero no se trata ya del yo del uso global y específico de la síntesis conjuntiva ni del sujeto que produce el uso limitativo de la síntesis disyuntiva; “yo” ya no es un yo fijo y situado en unas coordenadas imaginarias así como dotado de unas funciones simbólicas, “yo” no es más que un conjunto de sensaciones. «Nada más que una serie de singularidades en la red disyuntiva, o de estados intensivos en el tejido conjuntivo, y un sujeto transposicional en todo el círculo, pasando por todos los estados» (AE 105).

Hay aún un quinto paralógico de los usos ilegítimos del inconsciente, el que Deleuze y Guattari llaman «el paralógico del “después”». El psicoanálisis freudiano situaba el origen del trauma en una escena o factor infantil familiar, pero reconocía que el carácter patógeno del recuerdo de esa escena no se activaba hasta que quedaba asociado con un factor actual, una escena o experiencia que habría tenido lugar *después*. La actualidad quedaba así amortiguada, se volvía inocua a menos que supiera asociarse con lo verdaderamente traumático –el deseo edípico infantil en la familia–: «Edipo, fuente donde el psicoanálisis se lava las manos de las iniquidades del mundo» (AE 152). Frente a esto, Deleuze y Guattari reivindican lo siguiente, abundando una vez más en la relación directa entre el deseo y lo social, recobrando la *actualidad* de la potencia del deseo: «Decimos que la causa del trastorno, neurosis o psicosis, radica siempre en la producción deseante, en su relación con la producción social, su diferencia o su conflicto de régimen con ésta, y los modos de catexis que en ella operan. La producción deseante en tanto que presa en esta relación, este conflicto y estas modalidades, *éste es el factor actual*» (AE 153). Y no es un factor que venga después, sino que estaba ahí *desde el principio* –si es que se quiere que en el principio haya algo y no más bien nada–. No es que el factor actual dependa de Edipo, sino que Edipo depende del factor actual. Deleuze y Guattari emprenden aquí, distanciándose del Deleuze de los años sesenta, una batalla más contra el idealismo cuando reivindican lo actual frente a lo virtual, si bien “virtual” ya no quiere decir exactamente lo mismo que en *Diferencia y*

⁵²⁷ Y los delirios testimonian de la relación inmediata del deseo con lo social: en ellos nunca aparecen en primer término las figuras parentales, sino que son de entrada raciales. «Todo delirio posee un contenido histórico-mundial, político, racial; implica y mezcla razas, culturas, continentes, reinos» (AE 106).

⁵²⁸ «Negativamente, [Bacon] dice que la forma referida a la sensación (Figura) es lo contrario de la forma referida a un objeto que se supone representar (figuración). Según las palabras de Valéry, *la sensación es lo que se transmite directamente, evitando el rodeo o el tedio de una historia que contar*. Y, positivamente, Bacon no deja de decir que la sensación es lo que pasa de un “orden” a otro, de un “nivel” a otro, de un “dominio” a otro» (FBL 28; la cursiva es nuestra). La sensación no es el sentimiento de un sujeto ni el efecto de un objeto, es la experiencia de la desterritorialización, de la dislocación entre distintos órdenes, la experiencia que acontece cuando se siguen las líneas de fuga de un territorio y lo que se aprehende en ese recorrido.

repetición o Lógica del sentido: «lo virtual es el complejo de Edipo, ya porque deba ser actualizado en una formación neurótica como efecto derivado del factor actual, ya porque esté desmembrado y disuelto en una formación psicótica como el efecto directo de este mismo factor» (idem). Esta vuelta de tuerca a lo virtual –aún demasiado simbólico– aspira a romper todos los lazos que podrían hacer depender las formaciones sociales y materiales de acontecimientos psicológicos o ideales previos. Ahora todo acontece en el terreno de lo actual, «la producción deseante no tiene más existencia que la actual; progresiones y regresiones son tan sólo las realizaciones de una virtualidad» (AE 154).

El deseo, pues, es presentado desde las coordenadas del esquizoanálisis como un proceso de síntesis que obliga a repensar la noción de *condición* propia de la filosofía trascendental. La reelaboración de lo trascendental entraña de entrada reconocer que el deseo es la producción sintética e inmanente de lo real, el movimiento real de la determinación, un proceso de síntesis tanto de su condición cuanto de sí mismo en tanto que condicionado –o, empleando el vocabulario de *Mil Mesetas*, es síntesis tanto de su condición, que es máquina abstracta determinando un campo trascendental o plano de inmanencia, cuanto de sí mismo en tanto que agenciado–. En la medida en que es trascendental y material, el deseo se engendra a sí mismo produciendo a la vez las condiciones de su propia producción. Y ese movimiento productivo no oscila más entre los polos virtual y actual, sino más bien entre el territorio y la desterritorialización, sin necesidad de pasar por lo virtual⁵²⁹ –entendido como virtual simbólico o imaginario–.

En síntesis, la estrategia crítica fuerza a Deleuze y Guattari a mantener la distinción entre dos usos o regímenes, la antigua distinción entre lo empírico y lo trascendental –como único medio para disolver el dualismo intuición/concepto o producción real/deseo–: el régimen molar en que el deseo está al servicio de lo social, invertido en lo social, cargando su propia represión, y el régimen molecular donde es lo social lo que queda subordinado a un deseo capaz de seguir las líneas de fuga y de desterritorialización. No obstante, así como la distancia crítica entre lo empírico y lo trascendental terminaba por desvanecerse en el reconocimiento de que (1) el empirismo ordinario era una ilusión y (2) el empirismo superior no difería de lo trascendental, *El Anti-Edipo* provoca la misma sensación: parece como si el último dualismo sólo fuera preservado para finalmente ser disuelto, en la medida en que lo único verdaderamente real es la producción deseante, por mucho que ésta no exista más que invertida en lo social y, más que al principio, se descubra al final⁵³⁰ –«la producción deseante es en primer lugar social y [...] no tiende a liberarse más que al final» (AE 40)–.

1.3.1. El “más allá” de la crítica

El Anti-Edipo contiene, como la primera *Crítica* de Kant, una “Historia de la razón pura” que en este caso es la Historia del Inconsciente, la historia de las tensiones e inversiones entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales, la historia de las distintas formaciones sociales –sociedad primitiva, sociedad despótica, capitalismo– caracterizadas en virtud de la relación directa entre el deseo y lo social y no a partir de

⁵²⁹ Más adelante lo virtual volverá a cobrar fuerza en el pensamiento de Deleuze, lo cual hace pensar que este abandono no es más que un abandono temporal y estratégico con vistas a aniquilar todo resquicio de idealismo. Lo virtual ciertamente no volverá a ser lo simbólico, pero reabsorberá las características del campo trascendental sin sujeto y las depositará en lo real.

⁵³⁰ AE, p. 43: «La producción deseante y su diferencia de régimen con respecto a la producción social están, por tanto, en el final y no en el principio. De una a otra no hay más que un devenir que es el devenir de la realidad»; AE, p. 155: «La esquizofrenia como proceso es la producción deseante, pero tal como es al final, como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo».

los intereses de las clases en conflicto. Y en esa Historia, si hay algo que atraviesa a todas las épocas es su propio *límite* absoluto, aquello que las amenaza desde fuera con la muerte o destrucción pero que tampoco puede ser representado tal como es –no puede ser representado sin ser deformado– por rebasar las condiciones de la representación que impone cada formación particular. El límite aparece por ende como la *Cosa* en sentido freudiano, lo innombrable (Vincennes 14/12/1971) o el noúmeno; se trata de los flujos descodificados, y el único acceso a esos flujos es en principio a través de la operación que los codifica. Pero ese límite que las sociedades conjuran, y que gracias al capitalismo es traído a la luz, es precisamente lo que al mismo tiempo las sostiene, es la potencia bruta de la máquina deseante –lo que el capitalismo, en lugar de codificar, intentará axiomatizar, es decir, que tampoco conlleva una descodificación absoluta que se confronte sin mediaciones con ese límite–.

En *El Anti-Edipo* hay toda una serie de cuestiones que no pueden ser abordadas sino tangencialmente, desde los márgenes, y que no obstante son las cuestiones centrales del libro –y son, en el fondo, una y la misma cuestión–. Así, el Inconsciente como campo trascendental, como orden de las intensidades, no es ciertamente el inconsciente edípico, pero tampoco es posible ofrecer de él una caracterización explícita que no aluda, aunque sea en calidad de referente antagónico, a la representación; la desterritorialización que opera el deseo revolucionario no es aprehensible en sí misma, sino sólo a partir de las territorialidades; la única vía de acceso al régimen molecular es siguiendo las líneas de fuga del orden molar; las máquinas deseantes sólo se descubren a través de los índices de las máquinas sociales; la descripción del cuerpo sin órganos no puede prescindir de los estratos que le impiden funcionar; etc. Incluso el estilo y el lenguaje que emplean Deleuze y Guattari pretenden desprenderse de la escritura significativa, de la escritura como código, para abrazar algo así como una escritura-flujo⁵³¹, que conserva no obstante los caracteres de aquello que aspiran a superar.

La Historia universal del tercer capítulo comienza definiendo de manera negativa el proceso del deseo, a partir de aquello que lo traiciona –el código–. El deseo, de entrada, sólo es analizable en la sociedad y bajo la forma de aquello que amenaza con destruirla. Y es que en cierta manera, en la medida en que sólo existe invertido en lo social, no cabe caracterizarlo si no es negativamente, inventariando todo aquello que él no es –no es falta, no es ley, no es búsqueda del placer, no es significativo, no quiere decir nada, etc.–. Sin embargo, la máquina deseante se llega a descubrir *al final*, se descubre en las condiciones que hacen posible ese descubrimiento⁵³² –la descodificación generalizada de los flujos en el capitalismo–; o esa es al menos la apuesta de Deleuze y Guattari, la apuesta de llegar a comprender el funcionamiento positivo de esa máquina –de llegar a alcanzar directamente un deseo invertido no en lo social sino en su destrucción– para interrumpir el lazo entre el deseo y el capitalismo, para que se pueda construir una nueva ingeniería libidinal, se pueda emprender una revolución molecular que no derive una vez más en fracaso –es decir, que termine con su complicidad inconsciente con las estructuras represivas–, que pueda realmente modernizar a la sociedad. Así, es al final y no al principio de la historia donde se encuentra el deseo, por mucho que la representación quiera hacernos creer que hay en los comienzos un deseo salvaje que la sociedad viene a reprimir. Y una vez efectuada esa desterritorialización, una vez alcanzado el deseo revolucionario sin recurrir a la contrapartida del deseo que invierte en su propia represión, hay un nuevo movimiento

⁵³¹ *PP*, p. 16: «intento que algo se agite en mi interior, tratar la escritura como un flujo y no como un código».

⁵³² Aunque, como ya hemos mencionado, el primer capítulo de *El Anti-Edipo* pone el final, la máquina deseante, al principio.

de territorialización, pero una territorialización que Deleuze y Guattari dejan abierta. Por tanto, es a través de una investigación acerca de cómo el deseo es desfigurado en la sociedad que se llega finalmente al deseo libre, un deseo que ya no necesita deformarse para aparecer y que incluso puede que no sea social –estará necesariamente invertido, cargando una formación, pero Deleuze y Guattari dejan abierta la posibilidad de que no se trate de una formación social, en la medida en que no entienden que la sociedad sea la última instancia de lo colectivo–:

La esquizofrenia como proceso es la producción deseante, pero tal como es al final, como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es nuestra «enfermedad», la de nosotros, hombres modernos. Fin de la historia, no tiene otro sentido. En ella se unen los dos sentidos del proceso, como movimiento de la producción social que llega hasta el final de su desterritorialización y como movimiento de la producción metafísica que transporta y reproduce el deseo en una nueva Tierra (AE 155) [...].

El proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse más que en la medida en que es capaz de crear –¿qué, pues? Una tierra nueva [...]. Hasta la *patria desconocida*, la *tierra desconocida* que, sola, crea su propia obra en marcha [...]. Se encamina hacia esas nuevas regiones donde las conexiones siempre son parciales y no personales, las conjunciones, nómadas y polívocas, las disyunciones inclusas [...], tierra nueva donde el deseo funciona según sus elementos y sus flujos moleculares (AE 380).

La realización del proceso queda, por tanto, abierta, en la medida en que el final de la historia apunta a una tierra nueva aunque desconocida, que no se sabe de antemano. El final de la historia es así la epifanía del nómeno –pues la tierra nueva ya no es tierra en el sentido de las territorialidades anteriores, que no dejaban circular los flujos de deseo si no era sometiéndolos a códigos o axiomáticas–, pero no de un nómeno prometido y preexistente, sino de un nómeno-tierra que se crea sobre la marcha. Por consiguiente, a pesar de que inicialmente Deleuze y Guattari se enfrentan al problema de que la producción deseante sólo puede ser inducida a partir de la representación, a partir de las líneas de fuga de la representación (AE 375), abogan en último término por un acceso alternativo que, si bien implica también una tierra, no tiene ya necesidad de remitir el deseo a lo que lo reprime o representa; un acceso, en definitiva, exclusivamente real, ni simbólico ni imaginario –de ahí que sostengamos que este final es el encuentro con el nómeno–. Ciertamente, toda desterritorialización de los flujos del deseo viene acompañada de re-territorializaciones, la una no se da sin las otras; «nunca podemos captar a la desterritorialización en sí misma, no captamos más que sus índices con respecto a las representaciones territoriales» (AE 377), pero hay tierras y tierras, tierras opresivas y tierras de libertad, formaciones reaccionarias y formaciones revolucionarias. Cuando el movimiento de desterritorialización es verdaderamente potente, es capaz de seguir las líneas de fuga y crear él mismo un nuevo tipo de tierra, una tierra-nómeno por cuanto no está ya revestida por los caracteres de la representación.

El punto de insurrección contra la formación social vigente y el orden de la representación, el “más allá”, es situado por Deleuze y Guattari en la esquizofrenia –de ahí que su confrontación con el psicoanálisis y la apuesta por una comprensión diferente del inconsciente reciba el nombre de “esquizoanálisis”–. Como subraya Jean-Christophe Goddard, la esquizofrenia alcanza en *El Anti-Edipo*, además de ese papel estratégico en política, el rango de *método* de pensamiento y de acción, es «conocimiento metafísico»⁵³³ del “más allá”, conocimiento que sólo se puede alcanzar legítimamente una vez realizada la crítica –sería algo así como la metafísica como ciencia–. Si bien

⁵³³ J. C. Goddard, *Mystique et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 2002, p. 45.

esta esquizofrenia que aparecería al final⁵³⁴ toma prestados los caracteres de la patología mental, en tanto que es la enfermedad que se resiste a cualquier tratamiento, entendiendo éste como un mecanismo de adaptación del deseo al funcionamiento del orden social vigente, no es no obstante un trastorno psicológico sino un proceso político, un proceso del deseo⁵³⁵. El deseo del esquizo es ese deseo que no se deja triangular, al que no se puede readaptar o forzar a entrar en el Edipo. Ahora bien, mientras que el psicoanálisis atribuye esta imposibilidad a una presunta incapacidad del esquizo para diferenciar, mientras que concibe la esquizofrenia como la «noche negra de lo indiferenciado», es decir, como el polo terrible de la falsa alternativa, el esquizoanálisis ubica al esquizo en el territorio intermedio que viene a dar al traste con esa misma alternativa, que impugna la creencia falaz de que *o bien* se aceptan las diferenciaciones simbólicas, *o bien* se cae en el caos de lo indiferenciado. El esquizofrénico no se plantea el problema de las identificaciones ni se deja subsumir en las funciones diferenciales del orden simbólico, pero no por ello deja de tener un orden; hay un orden en lo real –una “extraña razón”–, sostienen Deleuze y Guattari. Y pese a que ese orden no se manifiesta hasta el final de la historia, es la sede de «la universal producción primaria como “realidad esencial del hombre y de la naturaleza» (AE 11; la cursiva es nuestra)⁵³⁶. En *Diferencia y repetición* Deleuze insistía en que el pensamiento era siempre potencia segunda con respecto a un encuentro con un Afuera que lo violentaba y ponía a funcionar; la rectificación que ahora hace del deseo producción primaria, potencia primera, está orientada a subrayar la importancia de ese Afuera, a subrayar que ese Afuera de lo real es el genuino origen de todo, algo que en verdad ya estaba indicado en la idea de que antes del encuentro lo que hay es no-pensamiento, que no hay un antes.

Si bien la cuestión del nómeno y del “más allá” es una cuestión que Deleuze viene planteando desde sus primeras obras, la comprensión de las relaciones con el Afuera se matiza en proporción directa al distanciamiento con respecto al estructuralismo. La sustitución de la potencia segunda por la producción primaria responde a la supresión de la estructura, o, más bien, al paso definitivo hacia su reverso. Cuando se analiza la producción volcándola o proyectándola en un espacio de representación, y ahora la estructura es parte de ese espacio –es en concreto el modo como funciona el inconsciente cuando está bajo el mando de la representación–, aquella aparece inmediatamente como carencia o ausencia, y además como una ausencia imposible de subsanar, una plenitud perdida para siempre: «Es en la estructura que se realiza la soldadura del deseo con lo imposible, y que la falta se define como castración» (AE 365). La significación es lo que queda dentro de las fronteras de la estructura, mientras que el acontecimiento es neutralizado al ser condenado al ostracismo y la insignificancia –no se lo deja subsistir en su asignificancia–. A pesar de que el estructuralismo constituye una primera tentativa de diseñar una teoría a partir de criterios exclusivamente inmanentes –el sentido se produce y construye por medio de los mecanismos estructurales, no por relación a una instancia externa que o bien lo ocultaría o bien permitiría descubrirlo–, esa condena y la ausencia que impone reintroducen en la estructura una instancia trascendente, por mucho que la trascendencia

⁵³⁴ Al final es cuando también tiene lugar la culminación de la literatura: «Artaud es la realización de la literatura, precisamente porque es esquizofrénico» (AE 160).

⁵³⁵ Esta distinción entre el caso clínico y el proceso es la que determinará el nuevo posicionamiento de Deleuze con respecto al instinto de muerte, considerado ahora como negatividad y destrucción opuestas a la vida, la positividad y la afirmación que caracterizan a la esquizofrenia como proceso.

⁵³⁶ La esquizofrenia «es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como “realidad esencial del hombre y de la naturaleza”» (AE 11).

aparezca ya «en retirada» (*AE* 287). El estructuralismo mantiene así un “más allá” del que no puede hacerse cargo pero al que tampoco puede renunciar, pues la disposición de una estructura en un espacio presupone o tiene inevitablemente como efecto la designación de un Afuera, si bien es una designación muda, sin palabras, pues el solo nombre lo arrastraría al adentro. De esta forma, las teorías estructurales no dejan de hacer referencia a un “más allá” que se proyecta por inalcanzable y ausente en una trascendencia: la ausencia de un sentido último, la imposibilidad de alcanzar el objeto del deseo y la necesidad de contentarse con objetos sustitutorios, una mítica experiencia originaria que la irrupción de la estructura habría vetado para siempre, el acontecimiento como más allá del sentido, etc. En *Diferencia y repetición* Deleuze empezaba ya a mostrar una cierta disensión con respecto al estructuralismo que cristalizaba, entre otras cosas, en la afirmación de que no hay oposición entre estructura y acontecimiento (*DR* 247); si estaba legitimado para realizar semejante afirmación es precisamente porque ya había hecho pasar la estructura *al otro lado*, había exportado los caracteres de la estructura que le permitían definir las multiplicidades hacia el terreno del acontecimiento, de lo que se sustrae a la representación. Ahora, después de que las discrepancias con el estructuralismo que tanto Deleuze como Guattari mantenían ya por separado se radicalicen en la cruzada común contra el idealismo y la trascendencia, la identificación entre estructura y acontecimiento se rompe, y no será hasta *Mil Mesetas* que la noción de acontecimiento es recobrada —claro está que con diferencias con respecto a la de *Lógica del sentido*—. Sin embargo, si el gesto de Deleuze y Guattari consiste simplemente en trasladar la potencia genética desde lo simbólico hasta lo real, desde la estructura hasta el deseo, pero conservando la mayoría de las características de la génesis —diferencias, intensidades, singularidades, multiplicidades, etc.—, habría que considerar que quizás el nombre de “estructura” ya no significa lo mismo, y que en realidad el abandono de lo que en un primer momento Deleuze denominaba “estructura” no es tal, es decir, que más que de un abandono se trata de un cambio en el vocabulario. En ese sentido, a partir de 1972 “estructura” pasa a ser sinónimo de “representación”, y el estructuralismo del que Deleuze y Guattari se distancian no es ciertamente el estructuralismo *sui generis* que el primero habría forjado en sus obras en solitario, sino el estructuralismo con respecto al que ya desde 1967 se mostraba crítico —el distanciamiento es, en definitiva, más con respecto al estructuralismo ortodoxo que con respecto a sus propias teorías, en relación a las que sí hay no obstante una variación del léxico—.

Deleuze y Guattari proponen sustituir el estatismo de la estructura y la primacía del significante por la producción y circulación de flujos, por las dinámicas de territorialización y desterritorialización. El inconsciente estructurado como un lenguaje deja sitio al inconsciente de la máquina deseante, la ley y la lógica formal de la cadena significante son reemplazadas por una economía del deseo. En este sentido, *El Anti-Edipo* retoma y aborda todo lo que es rechazado o reprimido por la estructura, el Afuera de las intensidades sub-representativas que bullen por debajo del lenguaje, el deseo asignificante. Frente al orden molar en el que se desenvuelve el estructuralismo⁵³⁷, *El Anti-Edipo* apuesta por sumergirse en lo molecular. Pero ya la *Lógica del sentido* suponía un cierto cuestionamiento de la tendencia dominante a estructurarlo todo como un lenguaje, en la medida en que invertía las relaciones de importancia entre lenguaje y acontecimiento: «son los acontecimientos los que hacen posible el lenguaje» (*LS* 212). Y no es que Deleuze y Guattari renuncien formalmente a la lingüística, sino que indican la posibilidad de una lingüística de los flujos distinta de la lingüística del significante

⁵³⁷ *AE*, p. 365-366: «Eso es la operación estructural: dispone la falta en el conjunto molar».

(*AE* 287), una lingüística más experimental que formal. Reconocen por supuesto el mérito de Saussure y el papel que desempeña en el descubrimiento de un campo de inmanencia, un sistema de relaciones recíprocas, pero ese campo de inmanencia supone aún la trascendencia del significante, la desproporción de un significante que siempre está como por encima, que nunca se deja apresar del todo⁵³⁸. En este debate, Hjelmslev comienza a ser un interlocutor capaz de inspirar una lingüística alternativa que en *Mil mesetas* se levantará sobre la distinción entre forma de contenido y forma de expresión, entre agenciamiento maquínico de deseo y agenciamiento colectivo de enunciación⁵³⁹.

1.3.1.1. Lacan como aliado

Si en cualquier caso Deleuze y Guattari mantienen la estructura, es como una herramienta que únicamente tiene interés a condición de que presente un *reverso*. En este punto es donde reconocen la importancia del trabajo de Lacan, cuyo objeto *a* es ya del orden de lo molecular, excede la estructura, es máquina⁵⁴⁰. El descubrimiento lacaniano del reverso va más allá de su consideración en términos exclusivamente negativos –como lo que resiste a la simbolización, como el límite de todo proceso de simbolización–, trata de ofrecer una caracterización positiva de lo real. Por medio del concepto de objeto *a*, Lacan define el deseo como producción real, como máquina deseante más allá de la necesidad o el fantasma (*AE* 34 nota). El objeto *a* irrumpe allí

⁵³⁸ *AE*, p. 244-245: «Por más que se ahogue al significante en el sistema inmanente de la lengua, que se lo utilice para evacuar los problemas de sentido y significación, que sea resuelto en la coexistencia de elementos fonemáticos donde el significado ya no es más que el resumen del valor diferencial respectivo de estos elementos entre sí; por más que se lleve a lo más extremo la comparación del lenguaje con el intercambio y la moneda y se la someta a los paradigmas de un capitalismo activo, nunca se impedirá que el significante introduzca su trascendencia y declare en favor de un déspota desaparecido que todavía funciona en el imperialismo moderno».

⁵³⁹ *AE*, pp. 288-289: «Creemos que, en todos estos puntos de vista y a pesar de algunas apariencias, la lingüística de Hjelmslev se opone profundamente a la empresa saussuriana y post-saussuriana. Porque abandona toda referencia privilegiada. Porque describe un campo puro de inmanencia algébrica que ya no es posible sobrevolar a través de ninguna instancia trascendente, incluso en retirada. Porque hace correr por este campo sus flujos de forma y de substancia, de contenido y de expresión. Porque sustituye la relación de subordinación significante-significado por la relación de presuposición recíproca expresión-contenido. Porque la doble articulación ya no se realiza entre dos niveles jerarquizados de la lengua, sino entre dos planos desterritorializados convertibles, constituidos por la relación entre la forma del contenido y la forma de la expresión. Porque en esta relación se alcanzan figuras que ya no son efectos de significante, sino esquizias, puntos-signos o cortes de flujo que revientan el muro del significante, pasan a su través y van más allá. Porque esos signos han franqueado un nuevo umbral de desterritorialización. Porque esas figuras han perdido definitivamente las condiciones de identidad mínima que definían los elementos del significante mismo. Porque el orden de los elementos es secundario con respecto a la axiomática de los flujos y de las figuras. Porque el modelo de la moneda, en el punto-signo o la figura-corte desprovista de identidad, no poseyendo más que una identidad flotante, tiende a reemplazar el modelo del juego. En una palabra, la particular situación de Hjelmslev en la lingüística y las reacciones que suscita se explican, creemos, por lo siguiente: Hjelmslev tiende a construir una teoría puramente inmanente del lenguaje, que rompe el doble juego de la dominación voz-grafismo, que hace correr forma y substancia, contenido y expresión según flujos de deseo, y corta esos flujos según puntos-signos o figuras-esquizias. En vez de ser una sobredeterminación del estructuralismo y de su vinculación al significante, la lingüística de Hjelmslev indica su destrucción concertada y constituye una teoría descodificada de las lenguas de la que también se puede decir, ambiguo homenaje, que es la única adaptada a la vez a la naturaleza de los flujos capitalistas y esquizofrénicos: hasta el momento, la única teoría moderna (y no arcaica) del lenguaje».

⁵⁴⁰ F. Guattari, en su célebre artículo “Machine et structure”, utiliza ya el objeto *a* como misil para dinamitar el estatismo de la estructura, como «máquina infernal», y lo denomina «objeto-máquina *a*». Vid. F. Guattari, “Machine et structure”, en *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, p. 244.

donde no se lo espera, es un objeto inaprehensible e inasimilable en términos estructurales. La causa del deseo es este objeto no humano ni personal –y mucho menos familiar–, un objeto que está por debajo de las condiciones de identidad mínima, que escapa tanto a las coordenadas intersubjetivas cuanto al mundo de las significaciones (AE 432). Lacan va así más allá de lo imaginario y lo simbólico⁵⁴¹, de la represión de las máquinas deseantes bien en la unidad estructural que gobierna un significante despótico ausente, bien en la unidad familiar que arbitra una ley trascendente (AE 367-368). El salto del registro imaginario al registro simbólico, el paso desde las identificaciones imaginarias a las funciones estructurales, que es el principal avance con respecto a Freud que se reconoce a Lacan, no es, como el psicoanálisis ha querido hacer creer, el lugar de la operación revolucionaria, el gran gesto de una revolución copernicana. Deleuze y Guattari inciden en que ese salto tendría un corto alcance y no permitiría en sí mismo salir de la representación «*si la estructura no tuviese un reverso* que es como la producción real del deseo» (AE 368). Lacan no se ha limitado a hacer del inconsciente una instancia simbólica, sino que ha descubierto que funciona como una multiplicidad (AE 46), no como una cadena significativa compacta. Ya en la primera etapa de sus enseñanzas, desmembraba el inconsciente en un sector imaginario, un sector simbólico y un sector real. «En Lacan, la organización simbólica de la estructura, con sus exclusiones que provienen de la función del significante, tiene como reverso la inorganización real del deseo» (AE 392). Y lo real comparece como esas cadenas de signos que no son en sí mismos significantes, que antes que palabras con sentido o conceptos son gritos y cantos, formaciones abiertas y polívocas que se conectan entre sí por medio de disyunciones inclusivas mucho antes de la aparición del sujeto y la represión, mucho antes de que se construyan papá-mamá-yo. «Si allí existe una escritura, es una escritura *en el mismo Real*, una escritura polívoca y nunca biunívoca, lineal, una escritura transcurativa y nunca discursiva» (AE 47). Es el campo de lo que Deleuze y Guattari denominan, siguiendo a Lacan, la «inorganización real»⁵⁴², inorganizada en relación a las organizaciones que imponen lo simbólico y lo imaginario, pero que no carece no obstante de un orden particular, que tiene un modo de funcionar específico.

El universo sub-representativo que puebla el reverso de la estructura es el reino de lo molecular, de lo que todavía no significa nada, de las intensidades y multiplicidades positivas en donde todo es posible –de ahí que lo real no sea lo imposible sino lo posible⁵⁴³ (“imposible” aún tiene tintes de negatividad), aunque continúe siendo lo imposible desde la perspectiva de la representación, desde el punto de vista del anverso de la estructura–. Las síntesis operan allí sin introducir disyunciones exclusivas ni negaciones, operan sin plan, establecen conjunciones polívocas en una materia intensiva que no está especificada bajo ninguna unidad estructural ni personal. Ciertamente hay signos, pero son los signos de una lingüística de flujos, no de una lingüística significativa: son signos del deseo. El abordaje del campo sub-representativo presenta así toda una casuística positiva; en lugar de limitarse a exponer lo que no es por referencia a la representación, sustituye el método descriptivo

⁵⁴¹ AE, pp. 367-368: «Totalmente distinta era la vía trazada por Lacan. No se contenta, como ardilla analítica, con girar en la rueda de lo imaginario y lo simbólico».

⁵⁴² Vid. E, p. 658: «Detengámonos un instante más en esa lotería. Para considerar que es la inorganización real gracias a la cual están mezclados sus elementos, en lo ordinal, al azar, la que de la ocasión de su salida nos hace sacar las suertes, mientras que es su organización de estructura la que, permitiéndoles al capricho del juego ser leídos como oráculo, deja que, de proseguir su extracción, pueda yo afirmar que faltan, en lo cardinal».

⁵⁴³ AE, p. 35: «Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible».

de ésta, basado en la interpretación, en la pregunta acerca del significado, acerca de un contenido explicable, por una pregunta dirigida a una máquina asignificante: ¿cómo funciona? «Lacan descubre todo este reverso de la estructura, con el “a” como máquina y el “A” como sexo no humano: esquizofrenizar el campo analítico en lugar de edipizar el campo psicótico» (AE 369)⁵⁴⁴. En consecuencia, la vigencia de Edipo en la segunda mitad del siglo veinte tendría, pues, más que ver con los discípulos de Lacan, con las interpretaciones edipizantes del lacanismo, que con el propio Lacan (AE 86)⁵⁴⁵.

Así, si Edipo es el gestor del paradigma de la representación, el esquizo es el personaje conceptual que indica las líneas de fuga de ese registro, el personaje conceptual capaz de ejecutar la crítica y señalar la dirección de un “más allá”, de un reverso. Lacan habría ya comenzado a criticar la función de Edipo en psicoanálisis (AE 62 nota), habría esquizofrenizado «hasta la neurosis, haciendo pasar un flujo esquizofrénico capaz de subvertir el campo del psicoanálisis. El objeto *a* irrumpe en el seno del equilibrio estructural a modo de una máquina infernal, la máquina deseante» (AE 99). Edipo encierra los elementos moleculares en formaciones molares, totaliza y unifica los objetos parciales, convierte las disyunciones en exclusivas, las conexiones en globales, las conjunciones en bi-unívocas, aplasta las intensidades en la extensión de las personas y los objetos completos; Edipo re-presenta la producción, la re-produce en otro plano y de esa forma la neutraliza. La ausencia –de un sentido último, de una conexión fija y estable, de un sujeto compacto o de un objeto preexistente– pasa de ser fuerza positiva a convertirse en falta o carencia (AE 369), y esa carencia organiza todo un sistema significante necesariamente despótico, necesariamente gobernado por la arbitrariedad de un déspota que no se muestra en su totalidad, en la totalidad de su significado, jamás. Lacan proclama que Edipo es imaginario, lo conduce «al punto de su autocrítica» (AE 370), y su insistencia en el lenguaje, su dogma acerca del inconsciente estructurado como un lenguaje, es asimismo una vía no para encerrar al inconsciente en una estructura lingüística sino para llevar también a la lingüística al punto de su autocrítica⁵⁴⁶, para convertir al significante despótico, al significante ausente, en el significante de la falta de ese significante, en su auto-aniquilación⁵⁴⁷. El punto de autocrítica de Edipo es, según Deleuze y Guattari, el lugar

donde la estructura, más allá de las imágenes que la llenan y de lo simbólico que la condiciona en la representación, descubre su reverso como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve: donde el deseo es vertido en el orden de la producción, referido a sus elementos moleculares y donde no carece de nada, ya que se define como *ser objeto natural y sensible*, al mismo tiempo que lo real se define como *ser objetivo del deseo*. Pues el inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo. No es huérfano en el sentido en que el nombre del padre designaría una ausencia, sino en el sentido en que se produce a sí mismo en todo lugar donde los nombres de la historia designan intensidades presentes («el mar de los nombres propios»). No es figurativo, pues su *figural* es abstracto, la figura-esquizia. No es estructural ni simbólico, pues su realidad es la de lo Real en su producción, en su inorganización misma. No es representativo, sino tan sólo maquínico y productivo (AE 370-371).

⁵⁴⁴ Lacan es, para Deleuze y Guattari, un precedente del *Anti-Edipo* en la medida en que fue el primero «en esquizofrenizar el campo analítico» (AE 435; *vid.* también 369).

⁵⁴⁵ Estas interpretaciones habrían arruinado la profunda tentativa de Lacan de sacudir el yugo de Edipo (AE 206-207).

⁵⁴⁶ Deleuze y Guattari siguen a Elisabeth Roudinesco en este asunto de la lingüística (AE 371). E. Roudinesco, “L’Action d’une métaphore”, *La Pensée*, febrero de 1972.

⁵⁴⁷ E, p. 821: «Observemos bien por consiguiente lo que se opone a que se confiera a nuestro significante S (A) el sentido del *Mana* o de cualquiera de sus congéneres. Es que no podemos contentarnos con articularlo por la miseria del hecho social aunque fuese acosado hasta un pretendido hecho total./ Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero».

Esquizofrenizar el inconsciente es, pues, la vía para su des-edipización, el camino para trascender la estructura hacia su reverso. Y el acceso a ese reverso requiere, como ya hemos indicado, una crítica: «la destrucción, toda una limpieza, todo un raspado del inconsciente. Destruir Edipo, la ilusión del yo, el fantoche del súper-yo, la culpabilidad, la ley, la castración...» (AE 371). Si Lacan no culmina la tarea que él mismo había emprendido es porque aún hace depender todo de un término faltante, porque aún, a pesar de haber renunciado a Edipo, mantiene la castración⁵⁴⁸ y el significante despótico⁵⁴⁹ —lo que habría que ver es si ese mantenimiento no es tan subversivo como el mantenimiento del lenguaje y del significante, es decir, si la castración, en lugar de introducir la falta y la carencia, que en cierta medida presuponen un objeto que debería haber pero que está ausente, las aniquila, termina por sostener que si no hay nada es porque *no falta nada*, porque lo que falta es *nada*—. El propósito de Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* es llevar el pensamiento lacaniano más allá de sí mismo⁵⁵⁰. Guattari habla de ello en un coloquio en 1972:

Dejo de lado aquí la cuestión de hasta qué punto la función fálica, según Lacan, en la medida en que sobrecodifica los objetos parciales, no acaba restituyéndoles una cierta unidad y, al redistribuir entre ellos una carencia, no remite a otra forma de totalización, simbólica en este caso. Sea como fuere, me parece que Lacan se ha dedicado siempre a desprender el objeto del deseo de todas las referencias totalizadoras que le amenazaban: desde la fase del espejo, la libido escapaba de la «hipótesis substancialista», y la identificación simbólica sustituía a una referencia exclusiva al organismo; articulada a la función del habla y al campo del lenguaje, la pulsión rompía el marco de las tópicas cerradas sobre sí mismas, mientras la teoría del objeto «a» puede contener el germen de la liquidación del totalitarismo del significante.

Al convertirse en objeto «a», el objeto parcial se destotaliza, se desterritorializa, se aparta definitivamente de la corporeidad individuada; está en condiciones de desplazarse hacia las multiplicidades reales y de abrirse a toda clase de maquinismos moleculares que atraviesan la historia (ID 310).

⁵⁴⁸ Vid. AE, pp. 99-100; Vincennes, 15/02/1972: «Desde el año pasado, lo que he intentado decir es que para el inconsciente, Edipo no quiere decir absolutamente nada. El primero en haberlo dicho es Lacan, pero ¡catástrofe!, él no ha querido decir lo mismo de la castración. Y yo he dicho lo mismo para la castración, más aún: que la castración no existía sino como fundamento de Edipo. El año pasado se me ha concedido que Edipo era una suerte de código catastrófico, enojoso, que explicaba la gran miseria del psicoanálisis. Para la castración eso ha sido más difícil».

⁵⁴⁹ AE, p. 247: «Tal vez esto es lo que enardece la cólera de algunos lingüistas contra Lacan, no menos que el entusiasmo de los adeptos: la fuerza y la serenidad con que Lacan vuelve a conducir el significante a su fuente, a su verdadero origen, la edad despótica, y monta una máquina infernal que suelda el deseo a la ley, ya que, bien mirado, piensa, es bajo esta forma que el significante concuerda con el inconsciente y produce en él efectos de significado. El significante como representación reprimente y el nuevo representado desplazado que induce, las famosas metáfora y metonimia, constituyen la máquina despótica sobrecodificante y desterritorializada». Cfr. p. 257: «¿No es siempre ahí donde radica la fuerza de Lacan?, haber salvado al psicoanálisis de la edipización violenta a la que él mismo vinculaba su destino, haber realizado esta salvación, aunque sea al precio de una regresión, aunque sea al precio de mantener el inconsciente bajo el peso del aparato despótico, de reinterpretarlo a partir de este aparato, la ley y el significante, falo y castración sí, ¡Edipo no!, la edad despótica del inconsciente». También pp. 319-320: «La ecuación deseo-castración significa, sin duda, una operación prodigiosa que consiste en volver a colocar el deseo bajo la ley del déspota, introduciéndole en lo más profundo la carencia y salvándonos de Edipo mediante una fantástica regresión. Fantástica y genial regresión: era preciso hacerla, “nadie me ayudó”, como dice Lacan, para así sacudir el yugo de Edipo y llevarlo al lugar de su autocrítica. Pero ocurre como en la historia de los guerrilleros que, queriendo destruir un poste, equilibraron tan bien las cargas de plástico que el poste saltó y volvió a caer en su agujero».

⁵⁵⁰ F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, p. 223: «La idea de partida de Guattari no es escribir un panfleto contra Lacan, sino más bien superar el lacanismo. En esa época, concibe *El Anti-Edipo* como una manera de pensar el lacanismo más allá del propio Lacan». En la época, autores como Alfred Adler y Michel Cartry sostenían que *El Anti-Edipo* estaba ya en las tesis de Lacan. Cfr. F. Dosse, *Op. Cit.*, p. 242.

En resumen, resulta manifiesto que en el éxodo hacia el *más allá* de la estructura, un éxodo que sigue no obstante entrañando una *Crítica* en el sentido kantiano –aunque ahora la ciencia de los límites sea ciencia de los límites que rebasar, y no ya ciencia del *non plus ultra*, aunque ahora la crítica sea el útil para saltar al más allá y no para prohibir ese salto–, Lacan aparece no sólo como un aliado sino como una superficie de inscripción privilegiada sobre la que registrar una teoría y una praxis que, ciertamente, van a desbordar las tesis lacanianas, si bien a partir de sus propias líneas de fuga⁵⁵¹. Así al menos lo reconoce Deleuze en una entrevista que él y Guattari concedieron en 1972 a la revista *L'Arc* con motivo de la publicación de *El Anti-Edipo*:

Félix me habló de lo que él llamaba, ya entonces, las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico. Entonces tuve la impresión de que era él quien llevaba la delantera. Sólo que, con todo y su inconsciente-máquina, él hablaba aún en términos de estructura, significante, falo, etc. No podía ser de otro modo, considerando la deuda que él (como yo mismo) tenía con Lacan. Pero me pareció que, si encontrábamos los conceptos adecuados para ello, todo funcionaría mejor que con unos conceptos que ni siquiera son los del Lacan creador, sino más bien los de una cierta ortodoxia que se ha constituido a su alrededor. Lacan dice: “nadie me ayuda”. Nosotros le hemos ayudado esquizofrénicamente. Precisamente porque tenemos una gran deuda con Lacan, hemos renunciado a nociones como la estructura, lo simbólico o el significante, malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido distorsionar para mostrar su reverso (PP 24-25).

1.3.1.2. El proceso de desterritorialización y el problema del Afuera: más allá de la falsa alternativa

La *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente no aspira a determinar los usos legítimos e ilegítimos del inconsciente para contener al pensamiento en los márgenes de la experiencia posible –la estructura, la representación–, sino para relanzarlo a su más allá. Ahora bien, desde la peculiar perspectiva de esta crítica, el tratamiento de la estructura y su reverso plantea un problema fundamental: ¿cómo se puede pasar del anverso al reverso, teniendo en cuenta que el deseo sólo existe invertido en lo social? ¿Qué hacer cuando la producción es representada y las disyunciones se vuelven exclusivas, cuando se impone la unidad estructural? Si hasta el momento al poder fascista o al capitalismo sólo se le pueden oponer líneas de fuga, si el programa político de Deleuze y Guattari pasa por seguir esas líneas porque conducirán a las máquinas deseantes, por provocar una fuga (PP 32), por dejar pasar los flujos *por debajo de* los códigos sociales, ¿será posible concebir el deseo o la revolución sin hacer referencia al sistema que los oprime? Ambos son conscientes de la dificultad: «lo que lo complica todo es que la producción deseante necesita ser inducida a partir de la representación, necesita ser descubierta a lo largo de sus puntos de fuga» (AE 375).

¿Cómo podrían los flujos descodificados y desterritorializados de la producción deseante dejar de ser volcados en una territorialidad representacional, cómo dejarían de reterritorializarse? Incluso los personajes de Beckett, los más desterritorializados, conservan o recrean un territorio –la habitación de Malone, el cubo de basura en *Final de partida*, etc. (Vincennes 18/01/1972)–. Para resolver estos interrogantes, Deleuze y Guattari distinguen dos aspectos de la reterritorialización: (1) por un lado, una reterritorialización inevitable, porque se trata de una ilusión trascendental, en la representación; «no hay desterritorialización de los flujos del deseo esquizofrénico que

⁵⁵¹ Vid. lo que dice Guattari en el coloquio de 1972: «No estoy seguro de que el concepto de objeto “a” en Lacan sea otra cosa que un punto de fuga, exactamente una huida del carácter despótico de las cadenas significantes» (ID 312).

no venga acompañada de re-territorializaciones globales o locales, que siempre reforman playas de representación» (AE 377); (2) pero, por otro lado, y con objeto de mantener siempre a raya al territorio de la ilusión, hay otro tipo de tierra que ya no tiene nada que ver con la representación, esa *tierra nueva* que dejaba el final abierto de *El Anti-Edipo*. Como veíamos, el nómeno en sentido kantiano, en sentido estrictamente negativo, es lo que queda fuera de las playas de representación; pero hay otro aspecto del nómeno susceptible de ser descrito en términos positivos, susceptible incluso de ser experimentado, el nómeno que constituye el objeto del “Yo siento”⁵⁵², el mapa de la tierra nueva. Así, la afirmación que impone que «nunca podemos captar a la desterritorialización en sí misma, no captamos más que sus índices con respecto a las representaciones territoriales» (AE 377), no prescribe tanto un obligatorio paso por la representación o Edipo –paso obligatorio en el momento en que Deleuze y Guattari escriben *El Anti-Edipo*, pero quizás prescindible en un futuro, una vez escrita la historia universal y explicitado el engranaje de las máquinas deseantes– cuanto otro tipo de territorialidad que, tal vez, establezca con el deseo una relación de no opresión, de no represión y de libre circulación. Aunque la desterritorialización es necesariamente el reverso de la territorialidad, Deleuze y Guattari apuntan siquiera como ideal regulativo a un tipo de territorio que deje al deseo fluir y circular siempre más allá.

La distancia entre la territorialidad representacional y la desterritorialización es la que en principio separa al esquizoanálisis del psicoanálisis: «*El psicoanálisis se fija en los representantes imaginarios y estructurales de re-territorialización, mientras que el esquizoanálisis sigue los índices maquínicos de desterritorialización*. Siempre la oposición entre el neurótico en el diván, como tierra última y estéril, última colonia agotada, con el esquizo de paseo en un circuito desterritorializado» (AE 378). Pero inmediatamente después Deleuze y Guattari añaden que el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse más que en la medida en que es capaz de crear una tierra nueva; es decir, el esquizoanálisis no sólo tiene la tarea negativa de destruir los elementos supernumerarios del inconsciente buscando y siguiendo las líneas de fuga, sino la misión positiva de viajar y crear la nueva tierra. No es ya, por tanto, la cuestión de la exigencia de pasar por las tierras viejas para llegar a entender cómo funcionan las máquinas deseantes, no es ya la cuestión de acceder a las intensidades por medio de la extensión, sino el problema de diseñar una cartografía y un territorio no represivo donde el inconsciente sólo haga un uso legítimo de sus síntesis –conexiones parciales, disyunciones inclusivas, conjunciones nómadas y polívocas– y denuncie y neutralice –deshaga constantemente– las ilusiones trascendentales aunque no pueda suprimirlas. «Eso es la realización del proceso: no una tierra prometida y preexistente, sino una tierra que se crea a medida que avanza su tendencia, su despegue, su propia desterritorialización» (AE 384). «Nunca se irá bastante lejos en el sentido de la desterritorialización» (*idem*).

Para que la práctica del esquizoanálisis devenga posible, es preciso primero desbrozar el acceso al universo sub-representativo que la consigna de la falsa alternativa bloquea. Si el nómeno es concebido en términos negativos, es porque se nos hace creer que o bien aceptamos las cláusulas de la representación –y entonces renunciamos a conocer la cosa-en-sí– o bien, si somos demasiado arrogantes y aspiramos al más allá de la experiencia posible, nos veremos arrojados a la negra noche de lo indiferenciado, al abismo del puro caos. En las coordenadas del sistema kantiano –al menos en la razón

⁵⁵² Constituye el objeto del “Yo siento” sólo si se ha realizado una previa crítica del sujeto, sólo si “Yo” significa «nada más que una serie de singularidades en la red disyuntiva, o de estados intensivos en el tejido conjuntivo, y un sujeto transposicional en todo el círculo, pasando por todos los estados», puro sujeto nómada (AE 105).

pura teórica— no hay lugar para una caracterización positiva del nóumeno, como tampoco la hay en el psicoanálisis o en las formaciones sociales vigentes hasta el momento, pues tanto unos como otros reprimen el orden intensivo. Ya desde *Diferencia y repetición* Deleuze busca habitar ese terreno intermedio entre los dos polos del atolladero representacional, y distingue dos aspectos de la indiferencia: «el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el que todo está disuelto; pero también la nada blanca, la superficie redevenida calma donde flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin hombro, ojo sin frente» (DR 43). Es sobre la superficie de la segunda, de la nada blanca, que la diferencia se hace y donde emerge todo el universo sub-representativo, un término medio entre la represión y el caos, una organización alternativa del deseo que escapa a la falsa alternativa psicoanalítica —o bien hay represión y conexión entre personas completas, o bien se cae en lo indiferenciado—. Al levantar la prohibición de Edipo, lo que queda no es lo indiferenciado, sino el campo donde el deseo puede circular en un ejercicio libre; del mismo modo, cuando se levantó la obligación de la figuración en pintura, el resultado fue el arte abstracto y no el puro caos. Disolver la alternativa es la única manera de alcanzar las regiones no figurativas o simbólicas del inconsciente, alcanzar un inconsciente molecular, abstracto y maquínico (Vincennes 18/01/1972).

La exploración del universo de las intensidades toma como aliadas, en la historia universal del deseo que detallan Deleuze y Guattari, a las sociedades primitivas, pues en ellas aún hay un antes del código o la inscripción, un momento en que los cuerpos se conectan entre sí no bajo la forma de personas con nombres sino como objetos parciales⁵⁵³ —es decir, un momento en que aún no se ha impuesto la represión social aunque ya no se está en estado de naturaleza salvaje indiferenciada—. El estudio de las sociedades primitivas es así de gran valor para penetrar en ese terreno intermedio de la ambigüedad, allí donde aún no hay padres o madres, donde los sujetos son nómadas porque aún no están iniciados. La etnología que practica en este punto *El Anti-Edipo* es una etnología perversa o invertida, que busca estudiar una sociedad a partir de aquello que ésta conjura, deforma y reprime porque la amenaza con su destrucción, pero que es al mismo tiempo la base sobre la que se construye —los flujos descodificados del deseo—. Gracias a ese rodeo, descubre que entre la sociedad como máquina organizada y el caos indiferenciado está la producción deseante como puro potencial y ambigüedad no resuelta.

1.4. La sociedad sin Estado

En la medida en que el esquizoanálisis, por medio de la identificación en cuanto a su naturaleza —y distinción sólo en cuanto al régimen de funcionamiento— entre máquinas sociales y máquinas deseantes, propone una intervención directa de la filosofía en el ámbito de lo político como coextensiva a la intervención directa del deseo en la sociedad, la falsa alternativa no acarrea sólo un problema epistemológico ni de economía libidinal, sino que se impone también como falaz elección obligatoria entre el Estado y el caos informe y a-social de los flujos absolutamente descodificados. En consecuencia, la disolución de la falsa alternativa habrá de hacerse explícita también en el terreno de las formaciones sociales. Frente a los dos polos de la disyuntiva, Deleuze y

⁵⁵³ El descubrimiento de ese momento intersticial es el que justifica la afirmación de que el incesto no existe ni puede existir: «Del incesto hay que sacar la conclusión, a la letra, de que no existe, no puede existir. Siempre estamos más acá del incesto, en una serie de intensidades que ignora las personas discernibles; o bien más allá, en una extensión que las reconoce, que las constituye, pero que las constituye volviéndolas imposibles como compañeras sexuales» (AE 188-189).

Guattari no pueden proponer un programa político; de entrada, porque el esquizoanálisis «no se sabe de antemano», pero además porque todo programa entraña una infraestructura que termina por cristalizar en un nuevo Estado, mientras que lo que ellos proponen es localizar y promover las fugas, seguir los índices maquínicos sin Estado ni disciplina de partido o aparato central.

El Estado es a las formaciones sociales lo que la imagen del pensamiento al pensamiento, es decir, un conjunto de postulados que se arroga el privilegio de almacenar el saber acerca de cómo funciona la política, cómo funciona el pensamiento – «la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. Y a la inversa» (MP 466)–. En este sentido, para Deleuze y Guattari el verdadero enemigo del funcionamiento libre del deseo no es tanto el capitalismo –con el que incluso es posible establecer una alianza estratégica para seguir el movimiento de descodificación y desterritorialización de los flujos– cuanto el Estado, «el Edipo de la autoridad social» (AE 96), que trasciende las formaciones sociales concretas y se proclama depositario de un saber universal. La crítica denuncia esta apropiación indebida del saber –y de la praxis–, este mecanismo que secuestra el pensamiento y el deseo, y no le contrapone otra serie de postulados, sino que deja vacante el lugar; de ahí que no haya ni método para comenzar a pensar ni programa político específico para llevar a buen puerto la revolución. Si el Estado es la imagen de lo político, la acción que proponen Deleuze y Guattari es una política sin imagen.

Las sociedades primitivas, a pesar de ser las que en cuanto a la naturaleza están más alejadas de las máquinas deseantes –pues en cuanto a la naturaleza es el capitalismo como descodificación y desterritorialización lo que más se les parece–, son no obstante las más próximas en cuanto al régimen, y es que son sociedades sin Estado⁵⁵⁴ (AE 171) –frente al capitalismo, cuyo régimen de axiomatización reinventa el Estado en su forma más represiva–, aunque el funcionamiento de ese régimen sea distinto al de las máquinas deseantes en libertad, ya que en las sociedades primitivas el deseo está codificado y marcado. Pero las sociedades despóticas, frente a los salvajes y los civilizados, no guardan ningún tipo de afinidad con las máquinas deseantes, precisamente porque son el lugar en que se gesta el Estado. El Estado reprimirá toda relación con el Afuera, conjurará todo lo que podría ser objeto de la experiencia del “Yo siento”, todos los flujos descodificados que amenazan a la sociedad; todo lo que se resiste a ser codificado.

El Estado se define por la operación de sobrecodificación: sobrecodifica las sociedades primitivas y sus códigos, que pasan a ser como los ladrillos (AE 232) de la edificación de la maquinaria estatal. «El Estado es la unidad superior trascendente que integra subconjuntos relativamente aislados» (AE 235). En esa operación, el significante se separa del significado, cuyo conocimiento pasa a administrar en exclusiva el déspota

⁵⁵⁴ O, como matiza Pierre Clastres en un coloquio recogido en *La isla desierta*, «Sí, el Estado existe en las sociedades primitivas, incluso en el más pequeño grupo de cazadores nómadas. Existe, pero es conjurado sin cesar, constantemente se impide su realización. Una sociedad primitiva es una sociedad que dirige todos sus esfuerzos a impedir que su jefe se convierta en el jefe (puede llegar incluso al asesinato). Si la historia es la historia de la lucha de clases (en aquellas sociedades en las que hay clases, obviamente), entonces puede decirse que la historia de las sociedades sin clases es la historia de su lucha contra el Estado latente, la historia de su esfuerzo de codificación de los flujos de poder» (ID 316-317). Existe desde siempre porque es, como la imagen del pensamiento, una *ilusión trascendental*; lo que importa para el programa político de Deleuze y Guattari es qué se hace con ella y, como señala el propio Clastres, por qué la ilusión pasa a hacerse realidad en el tránsito a las sociedades despóticas. Las tesis que expone Clastres en este coloquio son las que se recogerán después, en 1974, en su *La Société contre l'État*, donde abunda en la idea de que las sociedades primitivas, más que “sin Estado”, son sociedades “contra el Estado”, que ponen en juego una lucha constante contra él.

y que, por tanto, termina por desaparecer en el imperio del primero. El Estado se convierte en un hipercódigo capaz de traducir cualquier otro código, o al menos esa es su promesa, pues en verdad instauro un sistema de deuda infinita y una máquina burocrática interminable en los que el significado no se alcanza jamás (AE 246-247) – como sucede en lingüística estructural: el paso al significado siempre queda postergado porque todo significante remite a otro/s significante/s–, en los que nunca disponemos del código adecuado para comprender la ley que se nos impone desde arriba. «La dominación se ejerce a través y en la trascendencia del significante» (AE 246), y como sucede en lingüística con el orden simbólico, el Estado surge de una vez por todas y no progresivamente –«El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez» (AE 257)–.

El Estado capitalista no cambia de naturaleza con respecto al Estado despótico, pero sí de función: ya no será una máquina de sobrecodificación sino de axiomatización y regulación de flujos, pasa de ser trascendente a instalarse en la pura inmanencia. Se mantiene como un arcaísmo, como la respuesta a la nostalgia del territorio, y su función es conjurar el límite absoluto, la decodificación y desterritorialización absolutas, pero puesto que nace de manera inmanente, no tiene más poder que el que el poder económico le concede. En lugar de ser esa unidad abstracta y trascendente que integraba subconjuntos, que sobrecodificaba elementos territoriales ya codificados, el Estado es ahora una máquina que ha de inventar regulaciones específicas para flujos desterritorializados (AE 258-261), pero subordinado a un campo de fuerzas que lo obligan a actuar no ya como ley trascendente sino inmanente. De instancia a la que sirven todas las demás, se convierte en una instancia servil bajo el mando de las necesidades de la formación social vigente. En lugar de producir una unidad sobrecodificante, es él mismo producido en ese campo de flujos decodificados; «en tanto que máquina, ya no determina un sistema social, es determinado por el sistema social [...], se subordina a las fuerzas dominantes [...]. El Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera» (AE 262). Así, pasa de ser esa entidad trascendente que se impone desde fuera y sobrecodifica a ser inmanente al campo social, pasa de ser el deseo del déspota a ser *mi propio deseo*. En sus cursos de Vincennes, Deleuze aclara que la decodificación y desterritorialización de los flujos y la axiomática que viene a re-encauzarlos no son dos operaciones sucesivas sino una y la misma operación, de modo que el Estado no es, como se ha querido hacer creer, contradictorio o incompatible con el capitalismo, sino que hay una identidad de operación: el capitalismo es capitalismo de Estado (Vincennes 22/02/1972).

Por otra parte, del mismo modo que en *Diferencia y repetición* Deleuze no hablaba «de tal o cual imagen del pensamiento, variable según las filosofías, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto» (DR 172), *El Anti-Edipo* va a sentar que «nunca ha habido y no hay más que un solo Estado, el Urstaat, la formación despótica asiática» (AE 310-311). Ya sea espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, se trata siempre del mismo Estado (AE 227), del mismo mecanismo que subyuga a las máquinas deseantes. Lo que el capitalismo desterritorializa por un lado, termina por re-territorializarlo en neo-territorialidades artificiales, residuales o arcaicas por otro; es decir, el Estado que recompone el capitalismo, si bien cambia de función, es el mismo Estado de las sociedades despóticas, redivivo pero inmanente. Lo único que cambia es que en la sociedad capitalista se introduce una tensión esencial entre dos tendencias, entre la esquizofrenia y la paranoia: por una parte, la tendencia revolucionaria a la desterritorialización de los flujos, al más allá del Estado; por otra parte, esa

desterritorialización no funciona en el capitalismo más que reaccionando con nuevas territorializaciones, volviendo al más acá.

El análisis del Estado sirve a Deleuze y Guattari para traer a la luz los procesos de individuación y de subjetivación que presuponen e imponen las relaciones de poder a partir de toda una ingeniería libidinal. El poder no opera con individuos dados de antemano, sino que los construye e inventa a través de los usos de las tres síntesis: las sociedades primitivas funcionan con un primado de la síntesis conectiva, de la conexión de flujos; la máquina despótica se eleva sobre el uso limitativo de la síntesis disyuntiva; y la máquina capitalista acentúa el papel de las síntesis conjuntivas en la producción de subjetividad y en la definición de un campo social inmanente. Al hacer visibles las relaciones de poder y los procesos de construcción de individuos y de inversión libidinal sobre los que se sostienen, Deleuze y Guattari aspiran a encontrar las claves para alterar esas relaciones⁵⁵⁵. Se apoyan en primer lugar en el *carácter asubjetivo del deseo* o en el reconocimiento del deseo como único sujeto del proceso, pues este reconocimiento les sirve tanto para defender un pensamiento sin imagen cuanto para apostar por una sociedad sin Estado –sin esos artificios que necesitan de sujetos que pasen por ser fijos, estables y preexistentes para imponerse y funcionar–. «El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien falta al deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo» (AE 34).

1.4.1. *El inconsciente huérfano*

El proyecto de una sociedad sin Estado se sostiene sobre un desmontaje previo de los vínculos de parentesco, sobre la demostración de que la estructura familiar no es, como induce a creer la alianza del psicoanálisis con el capitalismo, la vía de inserción en el campo social. La de Deleuze y Guattari no es ni mucho menos la primera propuesta de este tipo; recuerda no sólo a la *República* de Platón y su sociedad sin padres, sino también al ensayo de Kant sobre la Ilustración y la mayoría de edad entendida como emancipación con respecto a los tutores, así como a toda la tradición de la filosofía francesa que persigue un pensamiento sin presupuestos. Ahora bien, lo que quizás diferencia a Deleuze y Guattari del resto de tentativas emancipatorias es que aquéllos explican la autoculpable minoría de edad, la sumisión a Edipo o la asunción acrítica de los postulados no por la vía de la pereza, la cobardía o la comodidad –como hacía por ejemplo Kant en su ensayo–, no por la vía de la falta de atención o de método –como era el caso de Descartes– ni por la vía del engaño y la falsa conciencia –las amenazas de los poderosos acerca de los peligros que supondría pasar a la mayoría de edad, también en Kant, o la ideología de Marx–, sino porque el deseo propio está invertido en ese infantilismo –algo que, haciendo justicia a Kant, tal vez cupiera entrever en esa situación que relata en su ensayo donde la minoría de edad se convierte en una segunda naturaleza con la que uno «se encariña»–.

⁵⁵⁵ En 1975, Deleuze y Guattari publican *Kafka. Pour une littérature mineure*, donde hablan de una literatura menor –que ya en *El Anti-Edipo* empezaba a configurarse bajo la idea del lenguaje de los esclavos (AE 246), opuesto al lenguaje de los señores o amos– que comprende esos aspectos de la lengua donde se concentra la sensibilidad que la lengua del Estado borra y reprime (*vid.* sobre todo capítulo 3). Así, no se trata tanto de la lengua de una minoría cuanto de la lengua que se habla en el universo subrepresentativo, en el universo donde aún no se ha impuesto el imperio del significante con la maquinaria del Estado. No obstante, la diferencia entre lengua menor y lengua mayor no supone tanto la relación entre dos lenguas distintas cuanto la tensión interna a una misma lengua. La literatura menor encierra las condiciones revolucionarias de toda literatura en el seno de la literatura mayor o establecida; en ese sentido, las condiciones revolucionarias de una sociedad sin Estado están ya apuntadas, como líneas de fuga, en el nivel molar.

La desvinculación de las raíces familiares pasa, pues, necesariamente por el inconsciente, por la máquina de desear. El inconsciente, lejos de ser la sede de Edipo y su ley, se revela entonces *huérfano*, «más allá de toda ley» (AE 97), cargado con la tarea de engendrarse a sí mismo. «El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo. No es huérfano en el sentido en que el nombre del padre designaría una ausencia, sino en el sentido en que se produce a sí mismo en todo lugar donde los nombres de la historia designan intensidades presentes» (AE 371). La orfandad no responde por tanto a una ausencia o una muerte, no es la falta de padres, sino la supresión, porque *sobran y no faltaban*, de todos los padres que había desplegado el psicoanálisis: reales, imaginarios y simbólicos.

Deleuze y Guattari buscan la genealogía filosófica del inconsciente huérfano en Descartes, en un *cogito* desenganchado de su estructura familiar, un *cogito* que no se debe a nada ni a nadie –más que a sí mismo, y en ese punto es donde forzosamente Deleuze y Guattari tendrán que diferir con el cartesianismo⁵⁵⁶, pues hace del sujeto la sede de la producción, cuando como ya hemos señalado la producción deseante es asubjetiva y, en todo caso, el sujeto es resultado de esa producción–:

Una cuestión se plantea al niño, que tal vez será “relacionada” con la mujer llamada mamá, pero que no es producida en función de ella, pues es producida en el juego de las máquinas deseantes [...]; ¿qué es vivir? ¿Qué es respirar? ¿Qué soy yo? ¿Qué es la máquina de respirar sobre mi cuerpo sin órganos? El niño es un ser metafísico. Al igual que para el cogito cartesiano, los padres no habitan estas cuestiones [...]. *Pues el inconsciente es huérfano*, y él mismo se produce en la identidad de la naturaleza y el hombre. La autoproducción del inconsciente surge en el mismo punto donde el sujeto del cogito cartesiano se descubría sin padres, allí donde también el pensador socialista descubría en la producción la unidad del hombre y la naturaleza (AE 57).

El Anti-Edipo, como el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, comienza por tanto ejecutando una primera operación cartesiana consistente en vaciar el pensamiento de presupuestos, en vaciar el inconsciente de elementos espurios. Pero inmediatamente después redobra esta operación con una segunda operación que viene a reforzarla, es decir, con la operación kantiana de la crítica: explicitar el reparto entre lo empírico y lo trascendental, entre el interés y el deseo, entre las catexis preconscientes y las catexis inconscientes. La triangulación edípica introduce en el Inconsciente algo que no estaba en él, introduce la carencia en el deseo, lo hace depender de una trascendencia que viene a fijar y especificar a las personas; frente a ella, la apuesta de la crítica del inconsciente pasa por buscar criterios inmanentes de su funcionamiento.

1.5. Instinto, experiencia y modelo. La grieta, la muerte y el cuerpo sin órganos en El Anti-Edipo

Que ha habido un cambio en la concepción de Deleuze del vacío entre sus libros anteriores y su colaboración con Guattari es evidente. Basta como botón de muestra ver la valoración tan dispar que se hace en ambos momentos de la caracterización del inconsciente que ofrece Lévi-Strauss. En su artículo sobre el estructuralismo, Deleuze la elogiaba sin ambages: «Lévi-Strauss tiene razón al decir que el inconsciente no contiene deseos ni representaciones, que está “siempre vacío” y que sólo consiste en las leyes estructurales que impone tanto a los deseos como a las representaciones» (ID 254). Sin embargo, lo que antes de 1972 era considerado como positivo, es decir, la casilla vacía,

⁵⁵⁶ Vid. la clase en Vincennes del 26/03/1973.

el tiempo como pura forma vacía, la grieta como vacío, va a ser postergado o abordado desde una perspectiva distinta en *El Anti-Edipo* –si bien este libro salda la deuda con las profundidades que dejó apuntada *Lógica del sentido*–. Así, Deleuze y Guattari asocian el vacío a la carencia, la falta y la trascendencia que éstas reintroducen –aunque sea «en retirada»–, y no pueden ya aceptar la hipótesis de Lévi-Strauss, a quien acusan de proporcionar una visión anoréxica del inconsciente: «¿no reducimos así al inconsciente a una *forma vacía* en la que el deseo mismo está ausente y expulsado? Una forma tal puede definir un preconscious, pero de seguro no el inconsciente. Pues si es verdad que el inconsciente no tiene material o contenido, ciertamente no es en provecho de una forma vacía, sino porque siempre es una máquina funcionante, máquina deseante y no estructura anoréxica» (AE 220). La lógica de la máquina deseante se opone ahora a la lógica de la estructura anoréxica, pero ¿realmente han renunciado al potencial subversivo del objeto = x, de la casilla vacía?

En todos los sintagmas “Cuerpo sin órganos”, “Sociedad sin Estado”, “Pensamiento sin Imagen” hay una sustracción –lo que en *Mil mesetas* se va a escribir «n-1», la operación por la que se purga a una multiplicidad de todos los peligros totalitarios y totalizadores de la unidad–, similar al camino que se desanda en “descodificar” o “desterritorializar”. Si la liberación del movimiento del deseo –del pensamiento, de la revolución–, el descubrimiento de una libido no ligada, está condicionada a esa sustracción, es porque el punto de partida no es tanto una falta cuanto un exceso, un excedente o elemento supernumerario que cobra la forma de Edipo, imagen, organización, territorio o código. En este sentido, sigue habiendo una apreciación del vacío en Deleuze y Guattari, pero no del vacío que deja algo que se echa de menos sino el vacío que resulta de la eliminación de algo que se echa de más⁵⁵⁷. La ausencia de la lingüística estructural y del psicoanálisis⁵⁵⁸ todavía es vacío en la primera acepción, todavía proyecta una trascendencia de la que hace depender todo el sistema signifiante. No obstante, al concebir el vacío no ya como ausencia de algo que debería haber pero no hay, sino como *nada* que nada debería ocupar, este vacío abjura de su trascendencia y deviene *inmanente*. Lo que se impugna así es la presencia del signifiante: no es ya que falte algo, sino que ahí no debe haber nada. Ello no quiere decir nada, Ello produce. La reivindicación de este vacío, por tanto, es el único medio de alcanzar el inconsciente del deseo –que estará “vacío” aún en un tercer sentido–.

Hay, por tanto, dos concepciones del vacío contrapuestas y antagónicas. Pero de la necesidad de recuperar el potencial de la herramienta del objeto paradójico –muy útil cuando de lo que se trata es de ir “más allá”–, si bien marcando las distancias con el vacío como carencia, va a asomar todavía una tercera concepción. Deleuze y Guattari critican el vacío de la negatividad, lo indiferenciado o la nada absoluta –el vacío que resulta de la ausencia de algo cuya presencia introduciría positividad, diferenciación y entidad–, pero valoran y mantienen un *concepto genético de vacío* que sólo se puede alcanzar habiendo realizado previamente la limpieza o la sustracción: el cero de la intensidad cero, el vacío del desierto... el único vacío compatible con el surgimiento de un *cuerpo lleno*, el nombre de un cuerpo sin órganos que impugna con su plenitud el primer sentido de vacío –lo indiferenciado, la negatividad, la nada absoluta–. En 1977,

⁵⁵⁷ Veremos en el capítulo sobre Lacan que el gran Otro tampoco es un concepto que entrañe el primer sentido sino el segundo. Sin embargo, Deleuze y Guattari entienden que «reintroduce una cierta idea de carencia [*manque*]» (AE 34) y, por eso, de la «admirable teoría del deseo» de Lacan sólo se quedan con la cuestión del objeto *a*.

⁵⁵⁸ «Este campo [lingüístico] permanece definido por una trascendencia, incluso cuando es considerada como ausencia o lugar vacío, que realiza los pliegues, las proyecciones y subordinaciones necesarias y de la que mana en todo el sistema el flujo material inarticulado en el cual ella talla, opone, selecciona y combina: *el signifiante*» (AE 245).

en *Diálogos*, Deleuze aclara esta idea de desierto que ya está presente en *El Anti-Edipo*: «el cuerpo sin órganos supone vacíos y desiertos. Ahora bien, éstos forman parte “plenamente” del deseo, y no abren en él ningún tipo de carencia [*manque*]. Qué curiosa confusión la del vacío con la carencia [...]; de igual forma que el desierto es un cuerpo sin órganos que jamás ha sido contrario a las tribus que lo pueblan, el vacío jamás ha sido contrario a las partículas que se agitan en él» (D 108-109).

Desde esta misma perspectiva, el instinto de muerte en su acepción mortífera será desestimado y criticado, pero se recupera a la vez una muerte como potencia de creación. El instinto de muerte es lo que arrastra a una desterritorialización absoluta que asesina la productividad del deseo, pero la muerte, la experiencia de la muerte, permite revertir la edipización de las máquinas deseantes. Como ya se ha indicado, el doble movimiento de desterritorialización y reterritorialización no se resuelve meramente en una oposición maniquea entre lo bueno y lo malo, entre lo revolucionario y lo reaccionario, sino que la desterritorialización necesita de la tierra para no caer en la muerte instintual, así como la reterritorialización precisa una muerte reguladora que mantenga abiertos los cauces de desterritorialización.

En consecuencia, la distinción entre varias acepciones del vacío está entre otras cosas destinada a conjurar el peligro que ya quedaba apuntado en *Lógica del sentido*, a saber:

¿cómo evitar que el trazado silencioso de la grieta incorporal en la superficie no devenga también su profundización en el espesor de un cuerpo ruidoso? ¿Cómo evitar que el corte de superficie no devenga una *Spaltung* profunda, y el sinsentido de la superficie un sinsentido de las profundidades? [...] ¿Cómo no llegar a ese punto en que no se puede sino deletrear y gritar, en una suerte de profundidad esquizofrénica, pero no hablar en absoluto? Si existe una grieta en la superficie, ¿cómo evitar que la vida profunda no devenga empresa de demolición? [...] ¿Es posible mantener la insistencia de la grieta incorporal y cuidarse de no hacerla existir, de no encarnarla en la profundidad del cuerpo? (LS 183).

Ahora bien, la grieta se queda en una mera palabra estéril si el cuerpo no está allí comprometido. «Es verdad que la grieta no es nada si no compromete al cuerpo, pero no cesa menos de ser y de valer cuando confunde su línea con la otra línea en el interior del cuerpo [...]. No se alcanza la verdad eterna del acontecimiento más que si el acontecimiento se inscribe también en la carne [y en este punto es donde la *Lógica* necesita empuñar la superficie del sentido para conjurar la amenaza]; pero cada vez debemos doblar esta efectuación dolorosa con una contra-efectuación que la limite, la juegue, la transfigure» (LS 188). En otras palabras, el peligro de la encarnación de la grieta es contrarrestado en *Lógica del sentido* desde la superficie, limitando su poder destructivo al orden de lo virtual, devolviéndola a un plano distinto del cuerpo para que no se convierta en destrucción material, recordándole que pertenece al registro del sentido, la estructura y el acontecimiento. La encarnación, el descenso a las profundidades, es compensada así por un ascenso a la superficie que impide que la demolición, el *crack-up*, termine con la vida de quien la sufre.

En *El Anti-Edipo* las coordenadas del problema han variado pese a que se retoma en el punto exacto en que *Lógica del sentido* lo había dejado⁵⁵⁹. De la superficie de los incorporales, el sentido y el acontecimiento se pasa a la profundidad del cuerpo, el cuerpo sin órganos, el cuerpo de la esquizofrenia –Deleuze, en compañía de Guattari, cumple así el proyecto diseñado por Nietzsche⁵⁶⁰–; y no es que la primera desaparezca por completo, sino que es reabsorbida en la segunda –del mismo modo que el resto de

⁵⁵⁹ «El Anti-Edipo comienza donde terminó *Lógica del sentido*». J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 186.

⁵⁶⁰ Vid. Cap. II, 5.1. *De la profundidad a la superficie*.

dualismos son neutralizados en beneficio del monismo del deseo material y trascendental—. Esta reabsorción viene a insistir, una vez más, en la idea de que el peligro es inmanente, la amenaza es una amenaza que viene de dentro, por mucho que sea lo más extraño: la profundidad no es ajena a la superficie. Y lo que en *Lógica del sentido* ejercía de tabla de salvación, las superficies, pierde su independencia y se transforma, con matices, en los movimientos de reterritorialización que tienen siempre como reverso las desterritorializaciones; es decir, de tabla de salvación se convierten en plataforma sobre la que pivotar para acceder al reverso. La distinción entre profundidad y superficie deja de ser relevante para Deleuze y Guattari, en favor del plano de inmanencia intensivo del cuerpo sin órganos: «En *El Anti-Edipo* ya no hay profundidad, ni altura, ni superficie. Todo en este libro —las intensidades, las multiplicidades, los acontecimientos— ocurre y se desarrolla en una especie de cuerpo esférico o de cuadro cilíndrico: *cuerpo sin órganos*» (DRF 60), afirma Deleuze en 1976, en una nota para la edición italiana de *Lógica del sentido*. La esquizofrenia que en *Lógica del sentido* constituía esa amenaza terrible para la organización de las superficies —aunque la locura desempeñara ya un papel central para el pensamiento— es ahora abordada frontalmente, sin el escudo del sentido.

El Anti-Edipo, como señala José Luis Pardo⁵⁶¹, elige como objeto la esquizofrenia para saldar el compromiso con el psicoanálisis y con el punto de vista de las superficies. Mientras que la paranoia, el otro polo de las psicosis, es la patología propia del régimen del significante, la esquizofrenia liquida cualquier vínculo con él. Ya no se trata de *series* desplegadas y circulando en la superficie, sino de *flujos* asignificantes que vuelven obsoleta la distinción entre profundidad y superficie. Así lo confirma el propio Deleuze: «he cambiado de opinión. La oposición profundidad-superficie ya no me satisface. Lo que ahora me interesa son las relaciones entre un cuerpo lleno, un cuerpo sin órganos, y los flujos que circulan por él» (ID 364).

Cuando *El Anti-Edipo* presenta este *cuerpo sin órganos* —que ya aparece en *Lógica del sentido*—, lo llama inicialmente «instinto de muerte». Pero ahí la muerte es lo que estropea las máquinas, lo que desliga los flujos de energía, lo que desorganiza el organismo; y es, por tanto, a la vez lo que permite y promueve cambios, lo que descodifica y desterritorializa —lo descodificado y desterritorializado—, la extensión sobre la que puede circular «un puro fluido en estado libre y sin cortes» (AE 14):

«Una parada incomprensible y por completo recta» en medio del proceso, como tercer tiempo: «*Ni boca. Ni lengua. Ni dientes. Ni laringe. Ni esófago. Ni vientre. Ni ano.*» Los autómatas se detienen y dejan subir la masa inorganizada que articulaban. El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo *también* desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine* (AE 14).

En esa extensión del cuerpo lleno —lleno porque está vacío de vacíos o ausencias—, en eso cuyo nombre es el instinto de muerte, es donde fluye el deseo, y donde ese fluir se produce gracias a un “se” muere que ya no supone la muerte o el final para nadie, sino una muerte trascendental e impersonal que en lugar de concluir en la nada o la indiferenciación absolutas es el motor inmóvil de una nueva transformación⁵⁶². La

⁵⁶¹ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, pp. 181-187.

⁵⁶² En *Mil mesetas* insistirán sobre esto: «Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor» (MP 198).

máquina deseante se estropea o detiene provisionalmente en este cuerpo sin órganos para cambiar de dirección su funcionamiento. Así, lejos de ser el cese absoluto de todo, la muerte o el cuerpo sin órganos es el medio por el cual se pasa de un estado a otro. Para marcar las distancias con el vacío de la ausencia y la carencia, Deleuze y Guattari recalcan: «El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imagen» (AE 14). El “sin”, una vez más, no es ni una nada absoluta ni la huella de un objeto perdido; es el testigo de una sustracción: «el CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones» (MP 188).

Esta muerte es la que todas las formaciones sociales conjuran, la que constituye su límite. Aunque, al mismo tiempo, este elemento de *antiproducción* es el que propicia una parada improductiva en la que, ciertamente, se destruye una determinada organización, pero en la que simultáneamente se dan las condiciones para que puedan surgir otras, de manera que es el límite de las formaciones sociales pero también su origen. La percepción del cuerpo sin órganos como límite externo o como condición interna depende de que sea visto desde el punto de vista de la máquina social o desde el de la máquina deseante (AE 40); mientras que el psicoanálisis adopta el primero, el esquizoanálisis busca ubicarse en el segundo. «Cambia notablemente el papel del instinto de muerte» (AE 40). En un primer momento, Deleuze y Guattari todavía admiten uno de los sentidos del instinto de muerte, pero después rechazarán el instinto y se quedarán sólo con la muerte⁵⁶³. La pulsión de muerte desde el punto de vista de las máquinas sociales considera que lo inmortal es el orden social, mientras que los individuos se resignan a morir al servicio de ese orden y a matar por él a los que no pertenecen al grupo –sería el primer sentido de “muerte”, la muerte personal, de entre los dos que abordaba Deleuze en *Lógica del sentido* siguiendo a Blanchot–; pero el punto de vista de las máquinas deseantes, el polo revolucionario, muestra y permite vivir las instituciones vigentes como mortales, como susceptibles de ser destruidas o cambiadas, convierte «la pulsión de muerte en una verdadera creatividad institucional» (AE 74).

En *El Anti-Edipo*, las máquinas deseantes son la categoría fundamental de la economía del deseo, y son ellas las que producen el cuerpo sin órganos (AE 40); pero además, es que no funcionan más que estropeándose –no funcionan más que haciéndose un cuerpo sin órganos–, de manera que la muerte o la antiproducción son un elemento intrínseco a la producción deseante –por mucho que la máquina social lo quiera hacer aparecer como exógeno–. «El CsO es deseo, él y gracias a él se desea» (MP 203)⁵⁶⁴. Desde esta perspectiva, el cuerpo sin órganos es el nuevo título del objeto = x, del grado cero o elemento paradójico. Es el elemento que, en el seno de la producción, hace irrumpir al Afuera. Su peculiar estatuto es el que en *Mil mesetas* explicarán a propósito del campo de inmanencia: «no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han

⁵⁶³ En el tercer capítulo, el instinto de muerte será aquello que debe permanecer contenido y cercado: «Podemos hablar de un coeficiente de afinidad más o menos grande entre las máquinas sociales y las máquinas deseantes [...], según que los elementos mortíferos permanezcan presos en el mecanismo del deseo, encajados en la máquina social, o al contrario se unan en un instinto de muerte extendido en toda la máquina social y que aplasta el deseo» (AE 217).

⁵⁶⁴ Cfr. también Vincennes, 14/05/1973: «deseo y cuerpo sin órganos son en última instancia lo mismo: el cuerpo sin órganos es el plano de consistencia, el campo de inmanencia del deseo tomado como proceso».

fundido [...]. Todo está permitido con tal de que no sea exterior al deseo ni trascendente a su plan, pero tampoco interior a las personas» (MP 194). También en *Mil mesetas* se desarrolla algo que en *El Anti-Edipo* había quedado apuntado, a saber: el carácter de *condición* que tiene este cuerpo sin órganos; condición, en sentido kantiano, de la producción: «síntesis *a priori* en la que algo va a ser necesariamente producido bajo tal modo, pero sin que se sepa lo que va a ser producido» (MP 188-189). O como ya sostenían en 1972: «La repulsión es la condición del funcionamiento de la máquina, pero la atracción es el movimiento mismo. Que el funcionamiento depende de la condición, lo vemos claramente en la medida que ello no marcha más que estropeándose» (AE 394)⁵⁶⁵.

No obstante, en *El Anti-Edipo* continúa habiendo una amenaza⁵⁶⁶, el descenso a las profundidades sigue teniendo un precio y una serie de peligros, sigue siendo necesario establecer ciertos límites. Después de una inicial presentación ambigua del *instinto de muerte*, éste acaba asumiendo el papel de agente de esa amenaza. Cuando la muerte no es contenida, cuando no se restringe a un momento de antiproducción sino que invade toda la extensión de la máquina, el deseo es aplastado⁵⁶⁷, la muerte se convierte en aniquilación, en pura negatividad. Y esto sucede históricamente con la implantación del capitalismo, que se levanta de manera paradójica sobre aquello que constituía la amenaza de las formaciones sociales anteriores; aunque el capitalismo también pondrá en juego una defensa, en su caso una axiomática que reabsorba esa muerte para producir más. La potencia mortífera del instinto, por tanto, exige que la desterritorialización no sea absoluta, exige que en cierto sentido se reterritorialice, y lo que Deleuze y Guattari buscan es mostrar que las reterritorializaciones del capitalismo no son ni mucho menos la única salvación ante el peligro, sino que hay tierras alternativas.

En consecuencia, lo que inicialmente era considerado como un poder creador, ahora se matiza por los riesgos que entraña: seguir las líneas de fuga no garantiza inmediatamente la liberación de la producción, sino que puede conducir a un hundimiento y a una destrucción. El capítulo IV de *El Anti-Edipo* contiene una crítica sistemática de este instinto de muerte, que se prolongará después en *Mil mesetas* y en la que insistirá también Deleuze en sus cursos de Vincennes (14/05/1973). El cuerpo sin órganos, como reza el título del sexto epígrafe de *Mil mesetas*, se hace, se fabrica o produce y no preexiste; es el fruto de una experimentación y no un dato inmediato. Pero siempre está ahí, porque si nosotros no lo hacemos, se nos hace. Ahora bien, al cuerpo sin órganos uno no puede sino *aproximarse* a través de las líneas de fuga, porque es en sí mismo un límite más allá del cual no conviene ir si no se quiere caer en el instinto letal⁵⁶⁸. El cuerpo sin órganos es el genuino nómeno kantiano —«El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite» (MP 186)—, y si bien desde cierta perspectiva *El Anti-Edipo* invita a ir

⁵⁶⁵ Cfr. también AE, p. 395-396: «sí, el retorno a la repulsión condicionará otras atracciones, otros funcionamientos, la puesta en marcha de otras piezas trabajadoras sobre el cuerpo sin órganos, la puesta en marcha de otras piezas adyacentes al contorno».

⁵⁶⁶ «Deleuze no “ha cambiado” para escribir *El Anti-Edipo*». J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 187.

⁵⁶⁷ «[...] la antiproducción se extiende a través de toda la producción, en lugar de permanecer localizada en el sistema, desprendiendo un fantástico instinto de muerte que ahora impregna y aplasta el deseo» (AE 312).

⁵⁶⁸ «Lo que llamo cuerpo sin órganos es, en una lógica del deseo, una especie de límite en el cual recalar o al cual debemos aproximarnos. Sí, lo mejor que podemos hacer es aproximarnos al cuerpo sin órganos, porque si hiciésemos algo más que aproximarnos o tender hacia él, quizá se vuelque sobre sí mismo y nos muestre su rostro de muerte. Es necesaria mucha prudencia para hacerse un cuerpo sin órganos, mucha prudencia para no reventar» (Vincennes 14/05/1973).

siempre más allá en la decodificación, a trascender la estructura para alcanzar su reverso, lo real, desde otra perspectiva impone una limitación a ese rebasamiento de fronteras.

De esta forma, la revolución molecular que reivindican Deleuze y Guattari tiene que batallar en dos frentes: por una parte, contra los códigos, axiomáticas y lo que a partir de 1973 empezarán a llamar “estratos”, lo que impone al cuerpo un organismo, una significación y una subjetivación (MP 197); pero, por otra parte, contra el peligro de desestratificación, desterritorialización y decodificación absolutas⁵⁶⁹. El nómeno-cuerpo sin órganos salvajemente desestratificado no se puede alcanzar; pero tampoco sería deseable. Así, en la tarea de hacerse un cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari recomiendan emplear la máxima *prudencia* como regla inmanente a la experimentación (MP 187), para ir más allá –más allá del Yo que impone el psicoanálisis, más allá de los códigos, estratos y territorios– pero no demasiado –no hasta dar con el instinto de muerte–. «Cuánta prudencia se necesita, en el arte de las dosis, y el peligro, las sobredosis» (MP 198). El talante salvífico de las superficies en *Lógica del sentido* se transfiere en 1980 –después quizás del “fracaso” de *El Anti-Edipo*⁵⁷⁰– a unos estratos que ciertamente continúan ejerciendo de obstáculo para el libre flujo del deseo pero a los cuales no cabe renunciar por completo –si bien los estratos, frente a las superficies, son fenómenos estrictamente corpóreos, pertenecientes a los cuerpos, y no incorporales–: hace falta conservar una buena parte del organismo, pequeñas provisiones de significación y pequeñas dosis de subjetividad, aunque sea para tener claro cuál es la instancia a la que hay que oponerse. «Imitad los estratos», conservadlos para sobrevivir, llegan a afirmar, para evitar el vaciamiento absoluto y poder buscar las líneas de fuga –única vía de acceso no letal al cuerpo sin órganos, al nómeno–. «Liberadlo [al cuerpo sin órganos] con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe [...]. Lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente» (MP 199). Ya en 1973, en sus cursos de Vincennes, Deleuze habla de esta *prudencia*, de hacerse un cuerpo sin órganos con paciencia, un cuerpo que sea *discretamente* el más desorganizado, asignificante y desubjetivado. Y como en *Lógica del sentido*, los ejemplos de perdición son las drogas y el alcohol: el instinto de muerte cobra forma en el cuerpo drogado que termina por hundirse –y la prudencia consiste en saber encontrar la muerte como fuente de creación, la potencia del cuerpo drogado, sin drogarse efectivamente o al menos tomando el control (PP 38)–. La experimentación «siempre implica prudencia» (Vincennes 14/05/1973), saber bordear el hundimiento.

En *El Anti-Edipo* aún no se materializa este retorno a la “superficie” del estrato, por lo que las defensas ante el instinto cobran otra forma. Para evitar que la muerte se convierta en *instinto* –en potencia destructora a secas–, propone ensayar traducir el *modelo* de la muerte, la esquizofrenia, el cuerpo sin órganos (AE 393), a *experiencia* de la muerte –a experimentación positiva–, siguiendo un movimiento análogo a la contraefectuación limitadora de la *Lógica del sentido*. «La experiencia de la muerte es la cosa más corriente del inconsciente, precisamente porque se realiza en la vida y para la vida, en todo paso o todo devenir, en toda intensidad como paso y devenir. Es propio de cada intensidad cargar en sí misma la intensidad-cero a partir de la cual es producida en un momento como lo que crece o disminuye en una infinidad de grados» (AE 394). La

⁵⁶⁹ Así es como el psicoanálisis ortodoxo entiende la muerte, como instinto de muerte opuesto a la vida, y es el único lugar que le puede dar en su sistema conceptual, pues ha rebajado la vida al territorio de lo codificado y estratificado –lo significativo, organizado, subjetivado–.

⁵⁷⁰ Vid. *Abecedario*, “D” de deseo, y *DRF*, pp. 162-163.

muerte que Deleuze y Guattari no sólo van a admitir sino que van a defender como *condición*, como suelo trascendental del deseo, es ese universo sub-representativo de las intensidades, los devenires y las sensaciones: «la muerte es lo sentido en todo sentimiento, *lo que no cesa y no acaba de llegar* en todo devenir –en el devinir-otro sexo, el devenir-raza, el devenir-dios, etc.–, formando las zonas de intensidad sobre el cuerpo sin órganos. Toda intensidad lleva en su propia vida la experiencia de la muerte y la envuelve. Y sin duda toda intensidad se apaga al final, ¡todo devenir deviene él mismo un devenir-muerte!» (AE 395). En este punto Deleuze y Guattari vuelven a recurrir a la distinción de Blanchot y al “se muere”: «Es preciso que la experiencia de la muerte nos haya proporcionado bastante experiencia amplia para vivir y saber que las máquinas deseantes no mueren» (*idem*). Al ejercicio por el cual se sustrae la muerte al instinto –los riesgos de la destrucción absoluta, de la nada, de la indiferenciación y la pura negatividad– convirtiendo el modelo en experiencia –en intensidad, en suelo trascendental de toda producción ulterior– Deleuze y Guattari lo denominan «esquizofrenizar la muerte» (*idem*).

Desde estas coordenadas, la oposición a la comprensión freudiana del instinto de muerte ya no se establece, como en *Diferencia y repetición*, en los términos de una discusión sobre su carácter formal o material, sino en el debate acerca de si existe o no un *modelo de la muerte*. En la polémica sobre si el inconsciente ignora la muerte, el no y el tiempo, lo que interesa ahora probar no es tanto que no ignora el tiempo cuanto que no ignora la muerte. La especulación sobre la que advertía Freud en su *Más allá del principio del placer* ya no tiene que ver con el desplazamiento del discurso desde el nivel empírico al nivel trascendental sino con el hecho de que el cuerpo sin órganos que proporciona el modelo de la muerte es inalcanzable en su desnudez. Ahora bien, que no sea alcanzable no significa que no proporcione un modelo y que no pueda ser objeto de una experiencia:

[...] los psicoanalistas que rechazaron el instinto de muerte lo hicieron por las mismas razones que los que lo aceptaron: unos decían que no había instinto de muerte *puesto que* no había modelo ni experiencia en el inconsciente, los otros, que había un instinto de muerte precisamente *porque* no había ni modelo ni experiencia. Nosotros, al contrario, decimos: no hay instinto de muerte porque hay modelo y experiencia de la muerte en el inconsciente. La muerte es, entonces, una pieza de máquina deseante, que debe ser juzgada, evaluada en el funcionamiento de la máquina y el sistema de sus conversiones energéticas, y no como principio abstracto (AE 397).

La relación entre la muerte como instinto y la muerte como modelo y experiencia pasa también por la descodificación, sólo que en este caso la codificación es lo deseable, lo que permite transferir la potencia del primer polo al segundo. «Allí donde los códigos están deshechos, el instinto de muerte se apropia del aparato represivo y se pone a dirigir la circulación de la libido. Axiomática mortuoria. Podemos pensar, entonces, en deseos liberados, pero que, como cadáveres, se alimentan de imágenes. No se desea la muerte, pero lo que se desea está muerto, ya muerto: imágenes. Todo trabaja en la muerte, todo desea para la muerte» (AE 404).

1.5.1. Cosas que pasan sobre el cuerpo sin órganos

Del instinto de muerte se pasa al modelo y a la experiencia de la muerte; del tiempo como pura forma vacía se pasa al cuerpo lleno; frente al vacío Deleuze y Guattari comienzan a hablar de desierto –donde lo que importa no es tanto el vacío cuanto aquello que lo puebla–. El cuerpo sin órganos es un cuerpo *lleno*, pero ¿lleno de qué? Principalmente de intensidades, si bien en sus cursos sobre Vincennes

(14/05/1973) Deleuze enumera hasta seis cosas que pasan sobre él, que pueblan su desierto. En primer lugar, sobre el cuerpo sin órganos hay una *repartición de intensidades* –que se oponen a la representación, que son lo que la representación no puede aprehender–, y la extensión del cuerpo lleno es la *intensidad* = 0, es decir, la matriz de todas las intensidades o el principio de toda producción. La potencia genética de la grieta y el vacío se reubica en este cero que, lejos de ser negación o nada, es fuente de todos los números. El cuerpo sin órganos «es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero» (MP 189-190). Desde *Diferencia y repetición*, el cero expresa en los diferenciales la aniquilación de la cantidad, de lo general y particular, en beneficio de la intensidad singular, de la diferencia pura (DR 221-222). Así, el modelo de la muerte es la intensidad cero, aunque no el vacío del instinto de muerte, y Kant sirve una vez más como referente: «profundamente esquizoide es la teoría kantiana que dice que las cantidades intensivas llenan *la materia sin vacío* en diversos grados» (AE 26); no hay vacío, pero sí cero. Estas intensidades son el lugar de la experimentación, el objeto del “Yo siento”, frente a la interpretación y los significados.

En segundo lugar, Deleuze indica que bajo los estratos que ocultan al cuerpo sin órganos también hay multiplicidades. Las multiplicidades son lo mismo que las intensidades, es decir, son multiplicidades intensivas, sólo que desde un determinado punto de vista: una cantidad intensiva es una multiplicidad captada en un instante. Frente a la percepción en extensión, que lo que capta en un instante es la unidad, y que es incapaz de aprehender la multiplicidad si no es sucesivamente, el orden intensivo asocia multiplicidad e instante, y se opone así a las cantidades extensivas y a las formas cualitativas. En tercer lugar, estas cantidades intensivas o multiplicidades siempre se dan como *flujos*, es decir, no son átomos sino un *continuum* de intensidades –intensidad es siempre diferencia de intensidad, relación entre intensidades–. El flujo es, según Deleuze, lo que pasa o corre entre una intensidad y otra. En cuarto lugar, bajo los estratos y sobre el cuerpo lleno se dan libres conexiones maquínicas que se sustraen a la organización del organismo y que constituyen máquinas asignificantes que no quieren decir nada, que sólo funcionan. En quinto lugar, en el cuerpo sin órganos hay signos, pero signos-partícula frente a los signos significantes. Por último, frente a los estratos que definen territorios o procesos de desterritorialización, el cuerpo sin órganos entraña líneas de desterritorialización; como matriz intensiva, el cuerpo sin órganos está *desierto* –donde desierto no quiere decir vacío y despoblado, sino habitado por las multiplicidades intensivas–.

El universo intensivo recoge el testigo de la génesis, pero su “vacío”, su cero, es una plenitud, un orden que contiene todo, que contiene el infinito de manera virtual: «Todo permanece sobre este cuerpo increado como los piojos en las melenas del león» (AE 22) –aunque hablar de virtual en *El Anti-Edipo* tenga ciertas complicaciones, por lo que ya hemos expuesto acerca de su defensa de lo actual–. Y este cero va a ser la sede de la muerte en su sentido positivo: «el cuerpo sin órganos, si es una plenitud, es porque algo se reparte sobre él, él es verdaderamente la intensidad = 0 a partir de la cual son producidas todas las intensidades del inconsciente, intensidades no figurativas que no representan nada [...]. La muerte se plantea en el nivel de la intensidad cero, a saber: hay un modelo de la muerte» (Vincennes 25/01/1972). El mundo sub-representativo viene así a quebrar la falsa alternativa, introduce entre el caos de lo indiferenciado y la codificación edípica, entre la muerte del psicoanálisis y la asunción del orden simbólico, una matriz a la que Deleuze cesa de denominar “vacío” para que no se la reinterprete

como el primer polo, como cero absoluto –como efectuación mortífera o encarnación del acontecimiento, como desestratificación salvaje–.

El ejemplo del que se sirven Deleuze y Guattari para ilustrar este mundo subrepresentativo, y que extraen simultáneamente del mito Dogon⁵⁷¹ y de la biología, es el del huevo. Antes de que haya una realidad biológica extensa hay una materia intensiva, un huevo no fecundado como intensidad = 0⁵⁷² que, a pesar de no tener aún órganos fijos, no es simplemente indiferenciado o indeterminado ni carece de nada, «sino que expresa la pura determinación de intensidad, la diferencia intensiva» (MP 203). En el huevo hay una cierta repartición de intensidades, hay zonas o grados de intensidad, potencias intensivas que no obstante no se parecen a los órganos que vendrán a ocuparlas en extensión: «se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía» (MP 190). Pero las regiones que en el huevo están destinadas a producir uno u otro órgano sólo son esbozos a partir de variaciones intensivas, umbrales de intensidades que pueden mutar o que se pueden franquear antes de pasar a la extensión⁵⁷³ –por ejemplo, algo que estaba destinado a devenir apéndice es injertado en una región de intensidad diferente y deviene otra cosa–. Y entre ellas hay continuidad, el huevo es un *continuum* en el que no hay separación de formas sino continuidad intensiva entre umbrales. El huevo es el nombre que a partir de 1972 dan a lo virtual: el huevo no es el pasado, no es una figura regresiva, sino que es contemporáneo, uno siempre lo arrastra consigo como el medio propio de experimentación y el principio de producción (MP 195, Vincennes 21/01/1974).

El cuerpo sin órganos, en definitiva, aparece como el registro virtual que trasciende todas las formaciones sociales particulares, todas las inversiones específicas del deseo, y se identifica con el deseo abstracto, ese nómeno que no se puede alcanzar sino sólo *delirar*, aunque ya no es incorporal sino material y trascendental. «Los problemas que encontramos en *El Anti-Edipo* son exactamente los mismos problemas constitutivos de su filosofía, del movimiento de su pensamiento, aunque ahora los veamos trabajar *in vivo* para sacar a la luz la potencia de esa repetición pura (la síntesis del tiempo) que suena *off-beat* en los silencios e intervalos de la historia gobernada por una suerte de ley empírica del principio del placer (el principio de la utilidad, la lógica del beneficio, la lógica del poder o la lógica del interés)»⁵⁷⁴.

1.5.2. ... Y la locura

Si en la década de los sesenta la grieta, el instinto de muerte y lo trascendental terminaban por apuntar a una locura del pensamiento como única vía para que éste llegue a pensar algo, desde 1972 la locura no sólo conserva todo su potencial subversivo

⁵⁷¹ Las sociedades primitivas conjuran su límite externo representándolo bajo la forma de una filiación germinal intensa (AE 189-ss.), un régimen en el que no hay personas ni funciones sino distintos estados intensivos. AE, p. 191: «Podemos llamar siempre incesto, así como indiferencia ante el incesto, a este régimen de un solo y mismo ser o flujo variante en intensidad según disyunciones inclusivas». Deleuze y Guattari se apoyan en el artículo de A. Adler y M. Cartry, “La Transgression et sa dérision”, publicado en la revista de Lévi-Strauss, *L’Homme*, en julio de 1971, donde se expone el mito Dogon como una puesta en cuestión del complejo de Edipo. Adler y Cartry muestran que en ese mito no hay lugar para las figuras parentales, figuras que aparecen sólo después de la prohibición.

⁵⁷² «Ahora bien, la intensidad cero no es lo contrario de las potencias intensivas, es la materia intensiva pura que ellas vienen a llenar en tal o cual grado» (Vincennes 15/02/1972).

⁵⁷³ «El devenir mujer físicamente experimentado por el Presidente Schreber es un viaje en intensidad: él ha franqueado sobre el cuerpo sin órganos el gradiente ser mujer; lo ha franqueado y ha alcanzado otro umbral». Vincennes, 15/02/1972.

⁵⁷⁴ J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p. 187.

y creador, sino que constituye el objeto de un estudio minucioso que apunta a desvincularla de la mera enfermedad mental y convertirla en un principio trascendental:

Una verdadera política de la psiquiatría, o de la antipsiquiatría, deberá consistir, por tanto, 1º) en deshacer todas las re-territorializaciones que transforman la locura en enfermedad mental, 2º) en liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide de su desterritorialización, de tal modo que este carácter ya no pueda calificar un residuo particular como flujo de locura, sino que afecte además a los flujos de trabajo y de deseo, de producción, de conocimiento y de creación en su tendencia más profunda. La locura ya no existiría en tanto que locura, no porque habría sido transformada en “enfermedad mental”, sino al contrario, porque recibiría el complemento de todos los demás flujos, comprendidos la ciencia y el arte –teniendo en cuenta, por descontado, que es llamada locura, y aparece como tal, sólo porque está privada de este complemento y se halla reducida a mostrarse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. Es tan sólo su privilegio indebido, y por encima de sus fuerzas, lo que la vuelve loca (AE 383).

La locura es ahora sinónimo de pensamiento: «Lo que me interesa es el *delirio*. Para mí el pensamiento es el delirio, se trata de lo mismo [...]. Delirar es franquear umbrales de intensidad, pasar de un umbral de intensidad a otro. Antes de delirar, el delirante es alguien que siente, y sentir es sentir los pasos intensivos sobre el cuerpo sin órganos» (Vincennes 18/04/1972).

2. Mil mesetas y el problema del Afuera

2.1. De El Anti-Edipo a Mil mesetas, pasando por Lógica del sentido

En 1980, la problemática que enhebra transversalmente a las quince mesetas en que se reparten las *Mil* es la cuestión de la relación con el Afuera, del tránsito –posible o imposible, revolucionario o mortífero– hacia un “más allá”. No es ciertamente un problema nuevo para el pensamiento de Deleuze y Guattari, pues está presente desde el principio, pero sí es nueva la dimensión central que alcanza. Hasta *El Anti-Edipo*, la transgresión de límites y fronteras en general acompañaba a una temática específica a la que servía de método para su ampliación o transformación –el estructuralismo, el psicoanálisis, la filosofía kantiana, el platonismo, el pensamiento, el deseo, la doctrina de las facultades, etc.–; sin embargo, a partir de finales de los años 70, esta transgresión va a adquirir un carácter sustantivo, dejando de ser subsidiaria de otras cuestiones, y se va a plantear de manera autónoma e independiente como un *problema en sí mismo*. Esta nueva manera de ocupar el espacio en el que se despliegan las preocupaciones de Deleuze y Guattari –un espacio que, como indicábamos al principio del capítulo, sigue siendo el mismo– responde a la necesidad de abordar explícitamente los asuntos que en *El Anti-Edipo*, tanto desde el punto de vista interno de su construcción teórica cuanto desde el punto de vista externo de su recepción y lecturas posteriores, habían quedado resueltos tan sólo de manera insatisfactoria. *Mil mesetas*, por tanto, agarra el toro por los cuernos y afronta hasta sus últimas consecuencias, señalando tanto sus bondades como sus peligros, es decir, haciéndose cargo plenamente de su ambigüedad, el efecto de las transacciones con el Afuera.

Frente al salto sin red que parecía practicar *El Anti-Edipo* hacia las profundidades que *Lógica del sentido* había mantenido cercadas –cuyas amenazas quedan ya no obstante indicadas, en 1972, en el tratamiento del instinto de muerte–, *Mil Mesetas*, siguiendo las precauciones que desde 1973 Deleuze toma en sus cursos de Vincennes, y que se reiteran en libros como *Kafka. Por una literatura menor* (1975) o *Diálogos* (1977), da un paso atrás con el doble objetivo de, por una parte, no aventurarse demasiado rápido en el dominio del nóumeno y evitar así los escollos en los

que todavía tropezaba *El Anti-Edipo*, y, por otra, simultáneamente retroceder como quien retrocede para coger carrerilla y poder saltar con más fuerza. En ese retroceso, como veremos, se reencuentra con los instrumentos que *Lógica del sentido* había puesto en juego para mantener a raya los excesos de la grieta. Desde esta perspectiva, el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* trata de, si no ofrecer una respuesta, al menos sentar con claridad las condiciones de un problema que se condensa principalmente en dos cuestiones: (1) cómo, en qué caso y de qué modo cabe pensar y establecer una relación entre el adentro y el Afuera; (2) qué peligros entraña el pasaje del adentro al afuera y cómo es posible conjurarlos sin renunciar a las ventajas de dicho pasaje. La segunda pregunta se resolverá de una u otra manera, los peligros se regularán y administrarán de una u otra forma, en virtud de cómo se establezca la relación que postula la primera.

Lo que *Mil mesetas* consigna desde el principio, y que en 1972 aún permanecía confuso, es la *ambivalencia* de los dos polos de la relación. Ambivalencia no sólo en el sentido de que no quepa establecer un reparto rígido entre lo bueno y lo malo que se correspondería linealmente con los dos extremos de la relación —pues ambos extremos pueden ser, según el caso, buenos o malos—, sino también en la medida en que valen de manera doble, es decir, como condición y como condicionado el uno del otro. El adentro y el afuera no se pueden definir el uno sin el otro, y para precisar en detalle su co-originariedad y su coexistencia, Deleuze y Guattari se afanan en elaborar un nuevo concepto de *causalidad* que supere la simple causalidad lineal —y que desembocará en la noción de *rizoma*⁵⁷⁵—:

¿Qué quiere decir aquí causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto (F 44-45).

El desdoble de las *condiciones* que se opera como consecuencia de la imposibilidad de responder a la pregunta «¿Qué es primero?»⁵⁷⁶ ya se prefiguraba en el par máquinas deseantes/máquinas sociales, en la idea de que el deseo sólo existe invertido en lo social, y de que la sociedad sólo existe cargada por el deseo. Pero, por otro lado, *El Anti-Edipo* insinuaba en varias ocasiones que el deseo es genuinamente revolucionario, y que sólo en un segundo momento se torna reaccionario y desea su propia represión; es decir, distribuía con una cierta fijeza lo bueno y lo malo. Frente a ello, en *Dialogues* Deleuze sienta lo siguiente: «No hay más deseo *de* revolución que deseo *de* poder o deseo *de* oprimir o ser oprimido; revolución, opresión, poder... son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado. No es que esas líneas preexistan; se trazan, se componen, inmanentes las unas a las otras, al mismo tiempo que el agenciamiento se hace con sus máquinas y planos. No sabemos de antemano qué va a funcionar como línea de pendiente ni la forma que va a venir a tacharla» (D 161). *Mil mesetas*, tras el simplista ensalzamiento del flujo libre del deseo que muchos quisieron ver como la tesis

⁵⁷⁵ PP, p. 48: «Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo [...]. Lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto [...]. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias».

⁵⁷⁶ La afirmación de que, en cierto sentido, las líneas de fuga son lo primero (D 163-164), no quiere decir que sean anteriores cronológicamente ni que pertenezcan a una suerte de eternidad o generalidad como la del mundo inteligible platónico; antes bien, cuando Deleuze y Guattari hablan de “primero”, a lo que se refieren es a una temporalidad diferente, a un tiempo no pulsado, a lo intempestivo.

central de *El Anti-Edipo*⁵⁷⁷, se preocupa por subrayar en todo momento, sin dejar lugar a dudas, la ambivalencia y la duplicación de las condiciones de posibilidad –y para ello, la decimocuarta serie de *Lógica del sentido*, “De la doble causalidad”, será un punto de apoyo fundamental–. La conversión del esquizoanálisis en una cartografía, el énfasis puesto en la dimensión espacial –que no supone sin embargo una renuncia o una degradación de la dimensión del tiempo⁵⁷⁸–, es un corolario explícito de esta precaución, en la medida en que la perspectiva topológica permite aprehender en un solo golpe de vista la coexistencia de ambos polos, resistiendo así la tentación de hacer de uno de ellos el origen unívoco del otro. El punto de vista exclusivamente temporal puede inducir a error, invitar a creer que, por ejemplo, el adentro es el resultado lineal de la evolución del afuera; frente a él, Deleuze y Guattari retoman, inspirándose en la física y la biología –como contrapuestas al modelo dialéctico, evolucionista e histórico de las ciencias humanas–, una *causalidad invertida, sin finalidad* (MP 537), que permite entender la acción del futuro sobre el presente o del presente sobre el pasado, es decir, que cuenta con la contemporaneidad o coexistencia de los dos movimientos inversos: tanto las dos direcciones del tiempo cuanto las dos direcciones espaciales –de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro–. «Todo coexiste, en constante interacción» (MP 536), y la causalidad ya no es la que lleva de lo posible a lo real, sino la que explica el co-nacimiento de ambos polos y sus interacciones constantes.

Una vez sentada la coexistencia en el mismo plano, en el mismo mapa, cabe volver a instaurar, sin que implique un dualismo insalvable, la *diferencia de naturaleza* que *El Anti-Edipo* negaba a sus dos máquinas. La apuesta pasa ahora por retomar y preservar esa diferencia, por reivindicar una diferencia de naturaleza y no meramente de

⁵⁷⁷ Ver *Abecedario*, “D” de Deseo, donde Deleuze aclara en qué consistió ese malentendido: «Bueno, en todo caso no era lo que se pensaba. De ello estoy seguro, no era lo que se pensaba, incluso en ese momento –quiero decir, incluso entre la gente más encantadora–. Aquello fue de una gran ambigüedad, fue un gran malentendido, un pequeño malentendido, vaya, un ligero malentendido. Creo que queríamos decir algo verdaderamente sencillo; teníamos una gran ambición, a saber: hasta aquel libro, cuando uno hacía un libro era porque pretendía decir algo nuevo. Bueno, pretendíamos que, de una manera u otra, la gente hasta entonces no había comprendido bien lo que era el deseo, es decir, llevábamos a cabo nuestra tarea de filósofos: pretendíamos proponer un nuevo concepto de deseo». Claire Parnet: «Bueno, precisamente acerca de ese agenciamiento colectivo de deseo, pienso en algunos contrasentidos. Recuerdo que en Vincennes, en el año 72, en la facultad había gente que ponía en práctica ese deseo, lo que solía dar lugar a amores colectivos, en fin, no se habían enterado muy bien. Con esto, me gustaría... –o incluso, para ser más precisos, porque, con todo, hubo muchos locos en Vincennes–; como vosotros partíais de un esquizoanálisis para combatir al psicoanálisis, todo el mundo pensaba que estaba muy bien estar loco, ser esquizo. Y se veían casos inverosímiles entre los estudiantes. Me gustaría entonces que me contarais, así, algunas historias más o menos curiosas acerca de esos contrasentidos acerca del deseo...». Deleuze: «Bueno, los contrasentidos podría citarlos de forma abstracta –consistían en dos cosas. Había dos casos, que por lo demás vienen a ser lo mismo. Había quienes pensaban que el deseo era el espontaneísmo, y en ese momento había todo tipo de movimientos espontáneos, el espontaneísmo [...]. Y luego había otros que pensaban que el deseo, ¡era la fiesta! Para nosotros, no era ni lo uno ni lo otro, pero aquello no tenía demasiada importancia, porque, de todas maneras, había agenciamientos que se construían, había cosas que... incluso los locos, había tantos de todos los tipos. Aquello formaba parte de lo que pasaba en Vincennes en aquel momento».

⁵⁷⁸ *Mil mesetas* retoma la distinción entre Aion y Cronos, entre dos tipos de temporalidad que no quedan ni mucho menos suprimidos por la reivindicación de una topología, una geofilosofía o una lógica espacial en términos de líneas y mesetas: «Y no es el mismo Plano: plano de consistencia o de composición de las hecceidades en un caso, que sólo conoce velocidades y afectos; plano completamente distinto de las formas, de las sustancias y de los sujetos en el otro caso. Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad. *Aión*, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que va a suceder y que a la vez acaba de suceder. Y *Cronos*, por el contrario, el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto» (MP 320).

grado o de régimen que permita gestionar la ambigüedad que en ocasiones difumina sus fronteras y funciones; aunque, simultáneamente, es esa misma ambigüedad, resultado de su extensión sobre un único plano, la que previene contra las distribuciones binarias y estáticas. En otras palabras, la diferencia de naturaleza entre el adentro y el Afuera se reclama de nuevo como el lugar de la *distancia crítica* –ver cap. II–, esa distancia que, si bien es móvil, debe ser preservada para no correr los riesgos con que amenazan los trasvases ilegítimos.

La ambigüedad o ambivalencia que obliga a reformular las relaciones causales entre el adentro y el Afuera se transfiere a toda una serie de dualismos cuyo estudio, frente a lo que pudiera parecer de entrada, tiene por objetivo acabar con los repartos dicotómicos y reivindicar la multiplicidad, el pensamiento de lo múltiple⁵⁷⁹. Así, Adentro/Afuera es la manera abreviada de invocar la distinción kantiana entre el fenómeno y el nómeno y el conjunto de parejas en que esta misma distinción se actualiza: aparato de Estado/Máquina de guerra, espacio estriado/espacio liso, línea de segmentariedad/ línea abstracta, reterritorialización/desterritorialización, historia/devenir, plano de organización/plano de inmanencia, etc. Y si el tiempo de reflexión que media entre 1972 y 1980 da un rodeo por 1969 y la *Lógica del sentido*, es principalmente porque esta obra proporciona el análisis en detalle de un dúo que permitirá manejar el resto de parejas y sus relaciones: lo virtual y lo actual.

En el prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*, Deleuze contraponía las estructuras y ambiciones de *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* afirmando que, mientras que el primero era marcadamente kantiano, el proyecto del segundo, un proyecto constructivista desplegado no tanto en el ámbito del inconsciente cuanto en un espacio nuevo, aún por cartografiar, estaba más cerca del post-kantismo (*DRF* 289). Ahora bien, es en 1980 cuando Deleuze y Guattari asumen como tarea fundamental y sustantiva el establecimiento de límites, la necesidad de demarcar y mantener bien demarcados, una vez asumida su coexistencia y su bi-valencia como condición y condicionado, el ámbito de lo actual y de lo virtual; la filosofía como *ciencia de los límites* encuentra en este libro más que en ningún otro su lugar. Sin embargo, esta ciencia no busca ya separar un adentro de un afuera para prohibir todo viaje al más allá, sino reglar los pasajes de un dominio al otro, inventariar las virtudes y los vicios de esos pasajes, evitar que se contaminen mutuamente y advertir que, si bien no hay una norma universal o un pasaporte válido por un tiempo indefinido, es preciso darse una norma *en cada caso*, recurrir a la *prudencia*, y no tratar de pasar demasiado rápido⁵⁸⁰ –es decir, sin norma, aunque no pueda ser sino una norma *ad hoc*–. La ciencia de los límites deviene ella misma *ambivalente*, por cuanto cada uno de los dos espacios –virtual y actual, afuera y adentro, nómeno y fenómeno– se revela imprescindible para limitar al otro a la vez que constituye su condición. Lo virtual es la condición de lo actual, no menos que lo actual

⁵⁷⁹ *D*, pp. 159-160: «Se nos puede reprochar que no salimos del dualismo con dos tipos de líneas cortadas, planificadas, maquinadas de manera diferente. Pero lo que define el dualismo no es un número de términos, y no se sale del dualismo añadiendo otros términos ($x > 2$). No se sale efectivamente de los dualismos más que desplazándolos como se desplaza una carga, y cuando se encuentra entre los términos, sean dos o más, un desfiladero estrecho como un borde o una frontera que va a hacer del conjunto una multiplicidad, independientemente del número de partes».

⁵⁸⁰ Ciertamente, el recurso a la prudencia estaba ya presente en *El Anti-Edipo*, aunque aparecía más bien en un segundo plano; como afirmó Deleuze en su *Abecedario*, en la “D” de Deseo, «aquel libro nunca... cuando uno lee ese libro, ese libro siempre ha marcado una prudencia, me parece, extrema. La lección era: no os convertáis en un pingajo». Quizás el hecho de que el esbozo de una teoría de la prudencia atravesase todas las mesetas en 1980 tenga una relación directa con lo poco que se apreció y entendió esa «prudencia extrema» de *El Anti-Edipo*, con la necesidad de acompañar la teoría del deseo y de la revolución con una ciencia de los límites que siente las *condiciones reales* para llevar a cabo una acción revolucionaria que no termine por traicionarse pero que tampoco se convierta en pura destrucción.

es la condición de lo virtual en esta causalidad invertida; y en ese condicionarse mutuamente la limitación consiste en impedir que todo se actualice o todo se virtualice, esto es, la limitación consiste única y exclusivamente en *mantener el límite*, gracias a lo cual ambas zonas devienen transitables –en lugar de que la circulación quede vetada en una de ellas–.

En 1980, Gilles Deleuze es entrevistado por Catherine Clément para un número monográfico de *L'Arc* sobre su trayectoria editado con ocasión de la publicación de *Mil mesetas*. Clément lo interpela directamente acerca de la diferencia entre *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, y Deleuze responde que mientras que el primer libro se movía en un dominio familiar o conocido, el inconsciente, el segundo intenta inventar su propio dominio; en cierto modo es la continuación del primero, pero «la continuación al aire libre, *in vivo*» (*DRF* 162). Mientras que el primer libro utiliza el “más allá” como herramienta para subvertir el modelo tradicional del inconsciente, el segundo sustantiviza esa herramienta para descubrir espacios que no preexisten a su trazado. En este ejercicio de creación es donde se produce una reconciliación con el concepto, que había sido repudiado en *Diferencia y repetición* por considerarlo el arma de la imagen del pensamiento y el orden de la representación –frente a la Idea, que era el objeto particular de un pensamiento sin imagen–. La intervención “*in vivo*” exige a Deleuze y Guattari todo un despliegue de nuevas nociones y aparejos cognoscitivos que permitan hacer frente, siempre de un modo abierto y provisional, a lo desconocido, y es esa misma intervención la que desemboca finalmente en la definición de la tarea de la filosofía como «creación de conceptos»⁵⁸¹ –si bien los atributos del concepto son prácticamente los mismos que aquellos que en 1968 caracterizaban a la Idea⁵⁸²–. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari reconocen que en la genealogía de esta definición se encuentra Kant como antepasado directo –y quizás la readmisión del concepto se deba al interés por establecer esta relación–: «cabe considerar decisiva [...] esta definición de la filosofía: conocimiento por conceptos puros» (*QPh* 12). Sin embargo, inmediatamente aclaran que «no hay lugar para oponer el conocimiento por conceptos y el conocimiento por construcción de conceptos en la experiencia posible o la intuición» (*idem*); es decir, se trata de un Kant de nuevo desquiciado, pues el pensamiento por construcción de conceptos era en verdad lo propio de la matemática, no de la filosofía. Y a pesar de que Deleuze y Guattari se declaran partidarios de esta definición desde siempre –«ha llegado para nosotros la hora de preguntar qué es la filosofía. Y no habíamos dejado de hacerlo con anterioridad, y teníamos ya la respuesta que no ha variado: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos» (*QPh* 8)–, es en concreto a partir del momento en que asumen de modo explícito la constitución de una ciencia de los límites, también desquiciada, que recurren a esta definición kantiana.

2.1.1. La lógica del sentido fuera de sus goznes: la noción de agenciamiento

La exploración del problema del Afuera exige, por ende, una creación de conceptos que, bajo la condición de someterse a la prudencia que impone la ciencia de

⁵⁸¹ Definición que, aunque no figura como tal en *Mil mesetas*, aparece ya en los cursos de Deleuze en Vincennes (p. ej. 15/04/1980: «un filósofo es alguien que fabrica conceptos») o en la entrevista para *L'Arc* («un filósofo es algo parecido, alguien que crea en el orden de los conceptos, que inventa conceptos nuevos»; *DRF* 163).

⁵⁸² *MP*, p. 33: «Los conceptos son líneas, es decir, sistemas de números ligados a tal dimensión de las multiplicidades (estratos, cadenas moleculares, líneas de fuga o de ruptura, círculos de convergencia, etc.)». *QPh*, p. 21: «No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Hay por tanto una cifra. Es una multiplicidad, aunque no toda multiplicidad es conceptual».

los límites, va a precipitar ciertos cambios en el vocabulario de Deleuze y Guattari. Las máquinas deseantes –y su “naturaleza” revolucionaria– desaparecen en *Mil mesetas*⁵⁸³, pero en cambio aparece una nueva máquina, la máquina de guerra –mucho más ambigua–⁵⁸⁴. Sin embargo, es más bien el concepto de agenciamiento⁵⁸⁵ el que, ya desde *Kafka. Por una literatura menor* (1975), releva en sus funciones al de máquinas deseantes y proporciona unidad al sistema filosófico desplegado en *Mil mesetas* (DRF 163-164, PP 48-49). Este desplazamiento o reemplazo busca acabar con las confusiones a las que se prestaba *El Anti-Edipo*, terminar de sentar que «no hay deseo más que agenciado o maquinado. No podéis captar o concebir un deseo fuera de un agenciamiento determinado, sobre un plano que no preexiste pero que debe ser él mismo construido» (D 115). El deseo no sólo no es deseo de un objeto por un sujeto, sino que no es nada «fuera de las circunstancias que lo hacen tal», fuera de unas circunstancias que lejos de ser exteriores o extrínsecas son immanentes; fuera, en definitiva, del agenciamiento que crea y sostiene ese deseo. «Te quiero» no tiene ni sentido ni sujeto ni destinatario con independencia de las circunstancias que más allá de hacerlo creíble constituyen su agenciamiento (MP 104). O como reformulará Deleuze la cuestión años después en su *Abecedario* –en la “D” de deseo–, «no deseáis nunca a alguien o algo, deseáis siempre a un conjunto». El agenciamiento es una determinada relación entre los elementos del conjunto, y en virtud de la naturaleza de esa relación uno o varios elementos se tornan deseables. No habría algo así como un deseo salvaje previo y subyacente a toda formación social; antes bien, el deseo se da siempre en un agenciamiento, se *construye* con ese agenciamiento. «Desear es construir un agenciamiento, es construir un conjunto», el conjunto por ejemplo de un rayo de sol, una calle, un paisaje, una falda y una mujer que en sus relaciones recíprocas producen el efecto “enamorarse”. Así, pues, se desea siempre *en* un conjunto, en un agenciamiento –no se desea un vestido sino todo el contexto que convierte a ese vestido en objeto de deseo–.

⁵⁸³ De hecho, desaparecen ya al año siguiente de la publicación de *El Anti-Edipo*, como testimonian los cursos de Deleuze en Vincennes –«después de dos o tres años eso se acabó. Hoy no reintroduzco ningún dualismo, todo el resto lo olvidamos» (26/03/1973)–. Desaparecen en nombre de esa prudencia, por los equívocos a los que llevó la concepción deleuzo-guattariana del deseo, pero también en nombre de la defensa de la multiplicidad y de las conexiones no lineales frente al postulado de la causalidad lineal que haría depender todo de una única fuente –que en el fondo terminaría por ser una teología del deseo, una reivindicación del deseo como primer principio o primer motor–.

⁵⁸⁴ «La transición de un libro a otro debe mucho a ciertas críticas implícitas de Foucault y a otras, mucho más explícitas, de Baudrillard, todas las cuales conducen a un abandono del término-emblema “máquinas deseantes” y de todo el vocabulario de la “producción” que, obviamente, dependía del marxismo, y a su sustitución por otro léxico que presupone una suerte de retorno a los temas abordados por Deleuze en su *Lógica del Sentido* [...] y en *Diferencia y Repetición*». J. L. Pardo, “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault”, en P. López y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 63.

⁵⁸⁵ Mantenemos la traducción de *agencement* (disposición, arreglo) como agenciamiento y no como dispositivo porque, pese a que no existe la palabra “agenciamiento” en castellano, Deleuze y Guattari no bautizan su concepto con el término *dispositif*, quizás para marcar una cierta diferencia con Foucault. Si bien los sentidos de “dispositivo” y “agenciamiento” se hallan muy próximos –próximos pero no idénticos, pues en varios pasajes (p. ej., D 157) quedan distinguidos–, el hecho de que Deleuze y Guattari conserven la diferencia terminológica nos hace preferir trasladarla tal cual al castellano, al precio ciertamente de introducir una palabra que de entrada no significa nada –y que, si significa algo, es algo muy diferente, el resultado de “agenciarse” algo–. José Luis Pardo traduce *agencement* por “dispositivo”, elección que ciertamente facilita mucho la lectura, pero que tiene el inconveniente que acabamos de mencionar. En su artículo “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault” propone entender el *agencement* como una componenda (*vid.* pp. 64-ss).

El concepto de agenciamiento retoma las cosas en el punto en que *Lógica del sentido* las había dejado, pero con todo el trabajo sobre el deseo a sus espaldas:

Según un primer eje horizontal, un agenciamiento comporta dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por una parte es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos reaccionando los unos sobre los otros; por otra parte, es *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *partes territoriales* o reterritorializadas que lo estabilizan, por otro lado *puntos de desterritorialización* que lo arrastran (MP 112).

La noción de agenciamiento así expuesta, articulada en su primer eje sobre la distinción de Hjelmslev entre forma de contenido y forma de expresión, y redoblando la pareja estoica cuerpos/incorpóreas, se traza a medio camino entre dos concepciones que han sido la superficie de registro o el interlocutor directo de la propia teoría de Deleuze –y Deleuze y Guattari– en *Lógica del sentido* y en *El Anti-Edipo*, pero cuyo resultado ha terminado siendo insatisfactorio. El agenciamiento propone una tercera vía entre el idealismo del significante y el materialismo marxista, entre el primado de la interpretación, que hace depender el contenido de la expresión, que anula el significado en el imperio del significante, y la tesis materialista que afirma que el contenido determina en última instancia a la expresión. Frente a lo que ocurría en *Lógica del sentido*, y abundando en la línea de crítica del idealismo emprendida por *El Anti-Edipo*, contenido y expresión ya no se distribuyen en profundidad y superficie sino a lo largo de un mismo plano⁵⁸⁶. Pero, al mismo tiempo, la doble dimensión del agenciamiento bloquea cualquier lectura que pretenda reducir el deseo a una suerte de materia bruta primera. En el agenciamiento se acoplan en pie de igualdad el conjunto de relaciones materiales y el régimen o los regímenes de signos, y se acoplan tanto en las grandes formaciones sociales cuanto en las microformaciones del deseo. Lo que Deleuze y Guattari caracterizan como el eje vertical del agenciamiento recoge estos dos polos: un polo molar, en virtud del cual ese acoplamiento es relativamente estable y global, y define una determinada disposición de la sociedad conforme a unos códigos y territorios específicos, y un polo molecular o local sobre el que se sostiene el primero pero que también contiene el germen desestabilizante capaz de introducir irregularidades y subvertir las formaciones vigentes.

La doble faz del agenciamiento, el contenido y la expresión, recuerda ciertamente a las dos series heterogéneas de la *Lógica del sentido*, cuyas relaciones e intercambios, promovidos por la circulación del objeto paradójico = x, constituían la esfera de la producción del sentido. Y es que el recurso a esta doble faz después de 1972 tiene en principio el mismo propósito por el cual fue esgrimida en 1969: mantener los límites –por mucho que ahora el límite deje de pasar entre profundidad y superficie–. No obstante, en *Mil mesetas* van a suprimirse tanto la cuestión del sentido cuanto la de su producción y, más aún, la de la producción en general –que sí era reivindicada en 1972–. La ambivalencia de las parejas permite ahora desplegar todos los elementos en un mismo plano de inmanencia, y sortear así el escollo de esa enigmática frontera –o

⁵⁸⁶ En la nota a la edición italiana de *Lógica del sentido* (1976), Deleuze da cuenta de la toma de distancia con respecto a su obra de 1969 pero también insinúa los puntos en torno a los cuales se va a construir *Mil mesetas*: «En *El Anti-Edipo* ya no hay profundidad, ni altura, ni superficie. Todo en este libro –las intensidades, las multiplicidades, los acontecimientos– ocurre y se desarrolla en una especie de cuerpo esférico o de cuadro cilíndrico: *cuerpo sin órganos* [...]. Creo también que este cambio modal implica un cambio de materias o, al revés, que cierta política viene a ocupar el lugar del psicoanálisis. Un método que también es una política (una micro-política) y un análisis (esquizo-análisis) que se propone estudiar las multiplicidades de los diferentes cuerpos sin órganos. Un rizoma en lugar de series, dice Guattari» (DRF 60).

abismo— entre los cuerpos y las proposiciones; contenido y expresión, aunque componen dos formas diferentes e independientes, se presuponen recíprocamente y se relacionan directamente. Por otra parte, la categoría de *producción*, tal como es descrita en la cuarta meseta, “Los postulados de la lingüística”, «apela a un milagro dialéctico constante que transforma la materia en sentido, el contenido en expresión, el proceso social en sistema signifiante» (MP 113-114). Frente a ella, la bi-valencia que reintroduce todos los elementos en el mismo agenciamiento, y que es el resultado de la abolición de los niveles profundidad-superficie, no tiene ya necesidad de recurrir a misterios como el de la inmaculada concepción (LS). «Un agenciamiento no comporta ni infraestructura y superestructura, ni estructura profunda y estructura superficial, sino que aplanar todas sus dimensiones sobre un mismo plano de consistencia donde actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas» (MP 114).

Así, después de las máquinas deseantes y las máquinas sociales, y después de pasar por el filtro de la lingüística de Hjelmslev, la distinción estoica entre cuerpos e incorpóreos adquiere un alcance inédito y se convierte en la dualidad agenciamiento maquínico/agenciamiento colectivo de enunciación. El deseo, reciclado ahora en el agenciamiento, permite rebatir las derivas idealistas de la lingüística y el psicoanálisis, demasiado presentes todavía en la exposición de 1969; pero la recuperación de la dupla estoica, actualizada ciertamente con su disposición en un único plano, sirve tanto para confeccionar una ciencia de los límites cuanto para ejercer de antídoto contra las interpretaciones del deseo como flujo libre y salvaje que sólo secundariamente sería insertado en lo social —sirve tanto para distinguir cuanto para detectar la presuposición recíproca e imbricación de los dos elementos de la distinción—. Cuerpos e incorpóreos, gracias a las máquinas deseantes y las máquinas sociales, se inscriben en la misma superficie de registro, en el mismo cuerpo sin órganos o plano de inmanencia, pero dando un paso más allá de las máquinas deseantes y sociales, adquieren una diferencia de naturaleza que permite preservar la distancia crítica y evitar pasar demasiado rápido de un dominio al otro.

En *Dialogues*, Deleuze explica las razones que les llevaron a renunciar «al hermoso término de Félix, “máquinas deseantes”» (D 121): ningún agenciamiento puede ser calificado a partir de un único flujo, no cabe identificar un solo flujo como la infraestructura del agenciamiento, sino que éste es el resultado de la conjunción de múltiples flujos. El agenciamiento es lo que permite *mantenerse juntos* a elementos singulares y heterogéneos (DRF 165), es un problema de consistencia. Y entre todos los flujos que confluyen ahí, no cabe establecer causalidades lineales. La necesidad de ampliar el rango de discusión desde el campo particular del psicoanálisis y el inconsciente al campo de la ontología y la política es lo que atrae el pensamiento de Deleuze y Guattari hacia la lógica general del agenciamiento —denominada diagramática, pragmática, esquizoanálisis, micropolítica, rizomática o cartografía (D 153)— y lo que lo distancia de la lógica particular de la producción. En consecuencia, la renuncia a las máquinas deseantes responde al propósito de salir del régimen analítico y poner de relieve la multiplicidad de formas de conexiones que existen. Para traer a la luz esas conexiones, Deleuze subraya que, contrariamente a lo que propone el psicoanálisis, la sexualidad no puede ser considerada sino un flujo entre otros: «la cuestión de la sexualidad es: ¿con qué otra cosa entra ella en vecindad para formar tal o cual hecceidad, tales relaciones de movimiento y reposo?» (D 121). La noción de agenciamiento, en definitiva, sale del estrecho margen en que el psicoanálisis tiene confinado al deseo, saca a la máquina deseante de la sexualidad y la reinserta en el plano de inmanencia. El desdoble del agenciamiento en máquinas deseantes y máquinas sociales, por mucho que éstas compartieran naturaleza y difiriesen sólo en régimen,

invitaba a elucubrar un dominio autónomo para el deseo, podía quizás incitar a desconectarlo del dispositivo que en verdad lo hace posible; por el contrario, la reubicación de todos los elementos en el mismo plano de coexistencia permite estudiar sus múltiples conexiones –y estudiarlas en sus diferencias gracias al mantenimiento de la distinción entre forma de contenido y forma de expresión–. Esta maniobra enriquece la concepción del deseo enfatizando que es un asunto de encuentros, de conexiones entre flujos, y no el contenido de un reservorio cuasi-animal.

Es por fin en *Mil mesetas* donde las dicotomías de Deleuze y Guattari terminan por hacer estallar la máquina binaria desde dentro, donde la ambivalencia que afecta a las parejas –la que permite desplegar en un único mapa los dos tipos de agenciamiento– arruina las identificaciones biunívocas e incluso disuelve las series en la multiplicidad. Forma de contenido y forma de expresión serán rastreadas hasta el punto de su devenir indiscernibles –que no significa meramente indiferenciadas o caóticas–. En *Mil mesetas* se propone «una teoría de las multiplicidades en cuanto tales, donde lo múltiple se convierte en sustantivo, mientras que *El Anti-Edipo* lo consideraba aún en las síntesis y bajo las condiciones del inconsciente [...]. Las multiplicidades desbordan la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, entre la naturaleza y la historia, entre el cuerpo y el alma. Las multiplicidades son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad ni tampoco remiten a sujeto alguno» (DRF 289). El rizoma es la figura de esas multiplicidades que va a sustituir a las series (DRF 290).

2.2. La crítica es política: los postulados de la lingüística

En 1980, la doble naturaleza del agenciamiento, agenciamiento maquínico de cuerpos y agenciamiento colectivo de enunciación, es introducida en la meseta “Postulados de la lingüística”, es decir, en un lugar en el que queda patente a qué se opone, qué critica y qué ventajas ofrece como modelo explicativo frente a las concepciones del lenguaje idealistas y materialistas. El dismantelamiento de los presupuestos implícitos de la lingüística se presenta como una operación política, y no meramente teórica o conceptual, en la medida en que trae a la luz el modo en que los mecanismos de dominación actúan a través de un modelo determinado de la lengua –la lengua mayor que homogeneiza, centraliza, estandariza–. *Mil mesetas* es, por ende, el libro en el que con más claridad la crítica se descubre como un ejercicio eminentemente político, y más que un tránsito hacia la praxis que marcaría un antes y un después, su apuesta afecta retroactivamente a todos los proyectos anteriores de Deleuze; así, la crítica de la imagen dogmática del pensamiento, en lugar de consistir en una discusión teórica, se revela como una cuestión de prácticas, como una política del pensamiento.

La noción de agenciamiento es el lugar donde, más allá de la *Lógica del sentido*, pero más acá de *El Anti-Edipo*, cabe comprender cómo los enunciados se relacionan con los estados de cosas, cómo se imbrican lo que se dice y lo que se hace. Lo que permite entender esta relación no es ya una lógica particular de la producción⁵⁸⁷ –de sentido o de

⁵⁸⁷ En su curso de Vincennes del año 1973, Deleuze atraviesa una suerte de etapa de transición a medio camino entre la hiper-productividad de *El Anti-Edipo* y la lógica de los dispositivos, los planos y los diagramas que lleva aparejada la noción de agenciamiento en *Mil mesetas*. Allí comienza a utilizar el concepto de agenciamiento y a desarrollar una teoría de los enunciados, pero todavía en términos de producción –producción de enunciados– (ver sobre todo la clase del 28/05/1973); será dos años después cuando depure el vocabulario de la producción para subrayar que lo que da cuenta verdaderamente de los mecanismos que organizan un determinado campo social no es tanto una presunta producción –capitaneada ya sea por el polo idealista del significante, ya sea por el polo materialista de la infraestructura económica– cuanto la disposición de los elementos en el mismo plano, las relaciones recíprocas y las conexiones horizontales.

bienes–, sino la lógica general del diagrama o la máquina abstracta⁵⁸⁸ que constituye el plano, el mapa de las conexiones potenciales y efectivas que determinan un agenciamiento. La relación entre las dos facetas del agenciamiento que proponen Deleuze y Guattari, siguiendo muy de cerca a Hjelmslev, se establece en términos de heterogeneidad y presuposición recíproca, frente a la subordinación y correspondencia que regía los vínculos entre el significante y el significado. La posibilidad de una *lingüística de los flujos* que terminase con la trascendencia que impone la lingüística del significante ya quedaba apuntada en *El Anti-Edipo* (AE 288-289), una lingüística capaz de determinar un campo puro de inmanencia sin ninguna instancia trascendente, una lingüística que requiere, pues, abandonar toda referencia privilegiada, recuperar la reciprocidad y la solidaridad frente a la subordinación o la jerarquía. Por ese campo puro de inmanencia corren en igualdad de condiciones, y no articulados en dos niveles jerárquicos, flujos de contenido y flujos de expresión.

El primer capítulo de *Kafka* reproduce el título –aunque invertido– del capítulo decimotercero de los *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (1943) de Hjelmslev, “Expresión y contenido”. Si bien el lingüista no es directamente mencionado en el libro de 1975, es patente, y no ocultan la referencia ni antes –en *El Anti-Edipo*– ni después –en *Mil mesetas*–, que la doble naturaleza del agenciamiento se cincela tomando como plataforma sus tesis. Hjelmslev sostiene que la función de signo está compuesta por una expresión y un contenido, y que «expresión y contenido son solidarios, se presuponen necesariamente. Una expresión sólo es expresión en virtud de que es expresión de un contenido, y un contenido sólo es contenido en virtud de que es contenido de una expresión. Por tanto –a menos que se opere un aislamiento artificial– no puede haber contenido sin expresión, o contenido carente de expresión, como tampoco puede haber expresión sin contenido, o expresión carente de contenido»⁵⁸⁹. Esta declaración imposibilita que se identifiquen contenido con significado y expresión con significante y marca así desde el principio las distancias con respecto a la lingüística estructural, cuya defensa del primado del significante proyecta a éste hacia la trascendencia y lo desconecta indefinidamente del significado. La relación primitiva, por tanto, no es más la de producción –un conjunto de significantes que en sus combinaciones generan un significado– sino la de presuposición recíproca –un contenido y una expresión que se constituyen solidaria y horizontalmente–. A su vez, contenido y expresión tienen cada uno una forma y una sustancia, de modo que se invalida la dicotomía forma/contenido: el contenido tiene una forma específica, la forma de contenido, como la expresión tiene la suya, la forma de expresión. La sustancia sólo existe en función de la forma; es decir, no habría un antes de la sustancia informada, un estado bruto o primigenio de la materia⁵⁹⁰. La sustancia de la expresión es el conjunto de los sonidos que se pueden

⁵⁸⁸ Empleamos a menudo “máquina abstracta” y “diagrama” como sinónimos, pero ciertamente en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari añaden una nueva dimensión a la máquina para rebajar las derivas idealistas que podrían afectar al diagrama aislado: la máquina abstracta consiste en «*materias no formadas y funciones no formales*. Cada máquina abstracta es un conjunto consolidado de materias-funciones (*phylum* y diagrama)» (MP 637). La materia no formada, el *phylum*, es una materia-movimiento compuesta por intensidades o hecceidades; el diagrama es una expresividad-movimiento. El problema de reintroducir esta distinción en el seno de la máquina abstracta es que de un modo u otro resucita la división entre contenido y expresión –aunque no se pueda tratar ya de formas– en un ámbito que presuntamente está más allá de ella, en un ámbito estrictamente virtual. Y es quizás al advertir este problema que en la conclusión de *Mil mesetas* –en el mismo lugar donde explícitamente distinguen materia y expresión de la máquina– dicen, en aparente contradicción con lo que afirman en otros lugares, que las máquinas abstractas son «actuales aunque no efectuadas» (MP 637).

⁵⁸⁹ L. Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974, p. 75.

⁵⁹⁰ La siguiente cita adelanta el tratamiento que Deleuze y Guattari van a hacer del espacio liso: «en virtud de la forma del contenido y de la forma de la expresión, y sólo en virtud de ellas, existen respectivamente

emitir –o el conjunto de gestos que se pueden hacer con las manos, es decir, se trata del vehículo material de los signos de un lenguaje dado que no tiene por qué ser auditivo, que puede ser visual, gestual, etc.–, mientras que la forma es lo que hace que esos sonidos adquieran una determinada disposición funcional, el conjunto de las interrelaciones abstractas que dan como resultado unidades signícas. La sustancia del contenido es la masa de los pensamientos, sensaciones y emociones sin forma comunes a los hablantes de todas las lenguas, mientras que la forma de contenido es la estructura abstracta de interrelaciones que divide esos pensamientos en unas u otras taxonomías conceptuales. En consecuencia, la cuádruple caracterización del signo mantiene la idea tradicional de que el signo siempre es signo de algo, pero para subvertirla completamente, pues ese “ser signo de algo” ya no establece una demarcación entre la forma y el contenido, sino entre las formas de la expresión y del contenido y sus respectivas sustancias:

El signo es, pues –por paradójico que parezca–, signo de sustancia del contenido y signo de sustancia de la expresión. En este sentido es en el que puede decirse que el signo es signo de algo. Por otra parte, no encontramos justificación para llamar al signo simplemente signo de sustancia del contenido o (lo que nadie ha pensado, podemos estar seguros) de sustancia de la expresión. El signo es una entidad con dos caras, con una perspectiva cual la de Jano, en dos direcciones, y con efecto «hacia afuera», hacia la sustancia de la expresión, y «hacia dentro», hacia la sustancia del contenido⁵⁹¹.

Hjelmslev proporciona, por tanto, las coordenadas para construir una genuina teoría inmanente de la lengua, donde los elementos sólo se pueden definir por su solidaridad mutua y ninguno de ellos tiene prevalencia –no hay ya ni primacía del contenido como factor determinante, ni primacía de la expresión como sistema signifiante; y ni siquiera la forma puede concebirse sin la sustancia–. Las formalizaciones de contenido y de expresión explican conjuntamente la disposición de un campo social determinado, explican la combinación del conjunto de las modificaciones corporales y el conjunto de las transformaciones incorpóreas.

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari comienzan la exposición de la doble naturaleza del agenciamiento subrayando la impugnación de la dicotomía tradicional que entraña la perspectiva de Hjelmslev:

el contenido no se opone a la forma, tiene su propia formalización; el polo mano-herramienta, o la lección de cosas. Pero sí se opone a la expresión, en la medida en que ésta también tiene su propia formalización: el polo rostro-lenguaje, o la lección de signos. Precisamente porque tanto el contenido como la expresión tienen su forma, nunca se puede asignar a la forma de expresión la simple función de representar, de describir o de constatar un contenido correspondiente; no hay correspondencia ni conformidad. Las dos formalizaciones no son de la misma naturaleza, y son independientes, heterogéneas (*MP* 109).

En este texto se ve con claridad la conjugación de dos intereses: por un lado, la necesidad de trazar límites, y la posibilidad de hacerlo por medio de diferencias de naturaleza⁵⁹²; por otro, la urgencia de elaborar una doctrina de la relación entre las palabras y las cosas que trascienda tanto el paradigma representacional y correspondentista cuanto el paradigma productivo y las explicaciones reduccionistas que hacen recaer el peso ya sea sobre el signifiante ya sea sobre el significado. La

la sustancia del contenido y la sustancia de la expresión, que se manifiestan por la proyección de la forma sobre el sentido, de igual modo que una red abierta proyecta su sombra sobre una superficie sin dividirla. L. Hjelmslev, *Op. cit.*, p. 85.

⁵⁹¹ L. Hjelmslev, *Op. cit.*, p. 86.

⁵⁹² La “doble naturaleza” ya aparece en *Kafka*, en el capítulo 9.

presuposición recíproca sustituye a la semejanza o la correspondencia, a la descripción o a la representación.

Deleuze y Guattari concretan la idea de presuposición recíproca y explican los intercambios entre los dos aspectos de un agenciamiento recurriendo una operación particular: la *intervención* –una intervención que ha devenido posible, que ya no requiere una inmaculada concepción o un milagro, gracias a la extensión de todos los elementos sobre el mismo plano, gracias a la anulación de los niveles de profundidad y superficie; ahora bien, sigue siendo intervención y no identificación gracias al recurso que *LS* puso en juego, el recurso de los límites o la diferenciación–. Las dos formas, de expresión y de contenido, son independientes y heterogéneas, pero actúan la una sobre la otra: «si cabe distinguir lo expresado incorporal “enrojecer” y la cualidad corporal “rojo”, etc., es, pues, por otra razón que la de la representación. Ni siquiera se puede decir que el cuerpo, o el estado de cosas, sea el “referente” del signo. Expresando el atributo no corporal, y atribuyéndolo al mismo tiempo al cuerpo, no se representa, no se refiere, en cierto sentido *se interviene*, y es un acto de lenguaje» (*MP* 110). Las expresiones *se insertan* en los contenidos, intervienen en ellos no para representarlos sino para anticiparlos, atrasarlos, desacelerarlos, etc. Los signos trabajan las cosas mismas, y las cosas se extienden a través de los signos. «Un agenciamiento de enunciación no habla “de las” cosas, sino que habla *directamente* [*à même*] en los estados de cosas o los estados de contenido» (*MP* 110). Hay un pasaje incesante de una dimensión a la otra, un pasaje que no cabe entender como causalidad lineal ni como encadenamiento significativo. Y la intervención de las expresiones en los contenidos no es una reactivación del idealismo en la medida en que también hay intervención en el sentido contrario. Es justamente esta doble intervención la que conducirá a Deleuze y Guattari a afirmar que la *pragmática*, en tanto que estudio de esas operaciones recíprocas de intervención, «es una política de la lengua» (*MP* 105), que «la política trabaja la lengua desde dentro, haciendo variar no sólo el léxico, sino la estructura y todos los elementos de frases [...]. Un tipo de enunciado no puede ser evaluado más que en función de sus implicaciones pragmáticas, es decir, de su relación con presupuestos implícitos, con los actos inmanentes o transformaciones incorporales que expresa, y que van a introducir nuevos cortes entre los cuerpos» (*MP* 106).

Así expuesta, la cuestión de la *intervención* aspira a desmontar los dos errores que en el segundo de los postulados denuncian Deleuze y Guattari a propósito de las relaciones entre el contenido y la expresión. El primer error consiste en creer que el contenido determina la expresión por acción causal, y el segundo, en sostener la suficiencia de la forma de expresión como sistema lingüístico, reduciendo los contenidos a una simple referencia y la pragmática a un “basurero”, al cajón de sastre de todos los factores externos o no lingüísticos. Frente a la operación de producción, tanto de bienes como de sentido, la intervención permite comprender cómo se relacionan de manera directa la mezcla de cuerpos y los regímenes incorporales de signos: «No es al descubrir o representar un contenido como una expresión entra en relación con él. Es por conjugación de sus quanta de desterritorialización relativa como las formas de expresión y de contenido comunican, las unas interviniendo en las otras» (*MP* 112). En otras palabras, es gracias a la *ambivalencia*, gracias a la desterritorialización que hace posible el despliegue del contenido y de la expresión en un mismo nivel –sin apelar a una producción unidireccional–, como cabe entender sus relaciones recíprocas. Ni producción de bienes ni productividad del lenguaje, sino mezcla de cuerpos en una sociedad y regímenes de signos en una máquina de expresión articulados a través de los movimientos de desterritorialización. «Un agenciamiento no comporta ni infraestructura y superestructura, ni estructura profunda y estructura superficial, sino que aplana todas

sus dimensiones sobre un mismo plano de consistencia donde actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas» (MP 114).

En el segundo capítulo del libro sobre Foucault, “Un nuevo cartógrafo”, escrito en 1975 a propósito de la aparición de *Vigilar y castigar*, Deleuze reconoce el papel fundamental que esta obra desempeña en la comprensión de las relaciones entre las prácticas discursivas o de enunciados y las prácticas no discursivas o de medios: «las dos formaciones son heterogéneas, aunque insertadas la una en la otra: no hay correspondencia ni isomorfismo, no hay ni causalidad directa ni simbolización» (F 39). Con *Vigilar y castigar*, Foucault habría dado un paso más en esta dirección, pues lo que en *La arqueología* era aún caracterizado sólo de manera negativa encuentra allí una formulación positiva: «la forma de lo visible, en su diferencia con la forma de lo enunciable» (F 40). Deleuze insiste en este texto en los rasgos de esta relación, expuestos en los mismos términos que utilizó Hjelmslev: «entre las dos formas hay presuposición recíproca. Y sin embargo no hay forma común, no hay conformidad, ni siquiera correspondencia» (F 41). El agenciamiento en Deleuze y Guattari, el dispositivo en Foucault, es el constructo teórico-práctico en el que se ajustan e interpenetran las dos formas. «No hay forma común totalizante, ni siquiera de conformidad o de correspondencia bi-unívoca. Hay sólo una relación de fuerzas que actúa transversalmente, y que encuentra en la dualidad de las formas la condición de su propia acción, de su propia actualización. Si hay coadaptación de las formas, ella deriva de su “encuentro” (a condición de que éste sea forzado)» (F 47). Es decir, es la independencia de las dos formas, la diferencia de naturaleza, lo que hace posible su encuentro.

La crítica de los postulados de la lingüística va encaminada a limpiar el espacio político de la lengua y de los cuerpos con el objetivo de descubrir el modo en que los agenciamientos colectivos de enunciación y los agenciamientos maquínicos de cuerpos se coordinan en la constitución de ese espacio, descubrir los engranajes que hacen posible tanto el mantenimiento como la destrucción de una formación social determinada. Así, el primero de los postulados que desmontan es el que caracteriza el lenguaje como fundamentalmente comunicativo e informativo –como des-politizado–, un postulado que, lejos de permitir comprender que la pragmática es el presupuesto de todas las demás dimensiones, hace creer que la semántica y la sintaxis prácticamente agotan los requisitos del estudio de la lengua –y en este punto se convierte en el segundo postulado: «habría una máquina abstracta de la lengua que no recurriría a ningún factor “extrínseco”» (MP 109)–. Frente a él, Deleuze y Guattari sientan que «el lenguaje no es ni informativo ni comunicativo, no es comunicación de información, sino, lo que es muy diferente, transmisión de consignas [*mots d'ordre*]» (MP 100). Las consignas –esto es, la relación directa de un enunciado con los presupuestos implícitos, actos de habla o transformaciones y atributos incorporales que se realizan en él– se descubren como una función coextensiva al lenguaje. Las consignas, que trabajan en el seno de un agenciamiento determinado, son la condición del lenguaje: sin ellas –y sin los agenciamientos que las hacen eficaces– «el lenguaje seguiría siendo pura virtualidad» (MP 108). Y el lenguaje del que son condición es el que *interviene* en los cuerpos: «era ya una transformación incorporal la que había extraído de las masas una clase proletaria en tanto que agenciamiento de enunciación, *antes de que* fueran dadas las condiciones de un proletariado como cuerpo» (MP 105). Los enunciados, por tanto, deben evaluarse en función de sus implicaciones pragmáticas, de su relación con los presupuestos implícitos que la lingüística tradicional desestimaba por considerarlos

irrelevantes, pero que son los que introducen nuevas divisiones o cortes entre los cuerpos⁵⁹³.

Desde estas coordenadas, la función-lenguaje que estudia la pragmática contesta los análisis que priman la información significativa y la comunicación intersubjetiva. La renuncia al binomio significativo-significado trae consigo una suspensión del sujeto concebido como agente individual de los enunciados –y con más razón aún si se concibe como lo hace Lacan en los años cincuenta, es decir, como lo que representa un significativo para otro significativo–. Si los agenciamientos de enunciación se llaman “colectivos” es precisamente porque constituyen un entramado que determina las condiciones de individuación de los sujetos, de modo que recurrir a un sujeto de la enunciación –o del enunciado– implicaría presuponer aquello que se intenta explicar. La crítica del *cogito* de la lingüística se puede encontrar ya en los cursos de Deleuze en Vincennes (26/03/1973), donde cobra la forma de una crítica de la imagen del pensamiento –muy acorde con la enumeración de una serie de postulados–, pero también aparecerá, además de en *Mil mesetas*, en *Conversaciones* (PP 35), en *Diálogos*, en el artículo de Deleuze y Guattari “Psychanalyse et politique” (DRF 72-ss.), etc. En un primer momento, la crítica del sujeto –del enunciado y de la enunciación– va encaminada al desmantelamiento del método psicoanalítico, que partiría de enunciados colectivos ya formados y pretendería descubrir su causa en un sujeto de enunciación personal. Frente a él, el esquizoanálisis toma los enunciados personales sólo para descubrir su verdadera producción, que nunca es producción de un sujeto sino de un agenciamiento maquínico de deseo y de un agenciamiento colectivo de enunciación; «no hay sujeto de la enunciación, sólo hay agenciamientos productores de enunciados» (DRF 76). El procedimiento del psicoanálisis, en consecuencia, sólo conseguiría encubrir las formaciones de enunciados, bloquear la creación de nuevos enunciados y ocultar sus medios de producción.

En la quinta meseta, “Sobre algunos regímenes de signos”, la distinción sujeto de la enunciación/sujeto del enunciado se aborda como un binomio deudor de la oposición entre significativo y significado, como un régimen de signos que evoluciona a partir de esa oposición y que sustituye el despota-significante por el legislador-sujeto (MP 162). La paradoja del sujeto-legislador es que aparentemente acaba con la trascendencia del significativo, pues de entrada parecería que el poder es inmanente, inmanente al sujeto; sin embargo, el hecho de que el nuevo régimen de signos sea subsidiario de la lógica del significativo provoca un desdoblamiento del sujeto, regenera la trascendencia bajo la forma de un sujeto que desde fuera, el sujeto de la enunciación, sería causa de los enunciados de los que él mismo, bajo otro perfil –el de sujeto del enunciado–, forma parte. Deleuze y Guattari reformulan la filiación entre el psicoanálisis de Lacan y el *cogito* de Descartes, reivindicada por el propio Lacan, para detectar en el método cartesiano los cimientos del régimen de subjetivación. El “Yo pienso” sería el hito a partir del cual se habría impuesto la lógica de los enunciados individuales, la idea de que todo enunciado es la producción de un sujeto y de que esa producción lleva intrínsecamente aparejada la escisión del sujeto. “Yo pienso” sería el sujeto de enunciación, mientras que “camino” es un mero sujeto del enunciado

⁵⁹³ Deleuze y Guattari no ven ya al enemigo tanto en el “sentido común”, que todavía presupone en cierto modo un lenguaje informativo, cuanto en la facultad de imponer consignas y ocultarse a la vez: «Más que el sentido común, facultad que centralizaría las informaciones, hay que definir una abominable facultad que consiste en emitir, recibir y transmitir las consignas» (MP 95-96); «Toda la teoría racional clásica de un “sentido común”, de un buen sentido universalmente compartido, fundado sobre la información y la comunicación, es una manera de recubrir u ocultar, y justificar de antemano, una facultad mucho más inquietante que es la de las consignas» (MP 108).

(Vincennes 26/03/1973)⁵⁹⁴. El *cogito*, en tanto que representación que subsume la multiplicidad del agenciamiento en una máquina binaria, en un dualismo del que se van a derivar todos los demás dualismos –objeto/pensamiento, cuerpo/alma, etc.–, es catalogado por Deleuze como «una especie de Edipo del pensamiento puro», como un Edipo filosófico (Vincennes *idem*).

Ahora bien, si como pretenden Deleuze y Guattari el sujeto que deriva del régimen significante no forma parte del agenciamiento más que de manera secundaria, habrá que determinar cuáles son los elementos primarios. Y su respuesta es que no se trata de un sujeto indeterminado, sino de la destitución de todo sujeto en favor de lo que van a denominar *hecceidad* (MP 324, DRF 74-75), el nuevo nombre de las intensidades. Hecceidad es la individuación propia de las multiplicidades que no se traduce ni en sustancia, ni en objeto ni en sujeto –los ejemplos que a menudo proporcionan son: una hora del día, un clima, una estación, etc.–. Si bien el término “hecceidad” ya aparece en *Diferencia y repetición* a propósito de Duns Scoto, es a partir de *Mil mesetas* que adquiere madurez conceptual –como explican en una nota al pie (MP 318), es un vocablo que procede de “haec”, que significa “esta cosa”, aunque el frecuente error que lo vincula con *ecce* es celebrado por Deleuze y Guattari como un feliz error, en la medida en que elimina la cosa y deja el asunto en un “he aquí”–.

La profundización en el horizonte intensivo es lo que termina de desplazar los demás postulados de la lingüística expuestos en la cuarta meseta. El tercer postulado, en virtud del cual «habría constantes o universales de la lengua que permitirían definirla como un sistema homogéneo» (MP 116), habría requerido para imponerse extraer de las intensidades unas constantes en extensión y ocultar después ese procedimiento, ocasionando que parezca que son las intensidades las que se producen como resultado de la variación de una constante primera. El desmontaje de este postulado lleva aneja una crítica a las tesis estructuralistas, en la medida en que la idea de estructura se construye sobre el requisito de un conjunto de invariantes y sobre la falsa alternativa que obliga a las variables o bien a distribuirse en sistemas diferentes, o bien a disolverse en el “más acá” de la estructura. Junto con la noción de estructura, Deleuze y Guattari van a rechazar la en otro tiempo tan preciada génesis, probablemente por lo que ésta aún comparte con el concepto de producción –es decir, fundamentalmente los problemas para explicar la relación entre los dos planos– y por la distancia que la separa de la comprensión del agenciamiento como proceso⁵⁹⁵ que siempre ocurre “en medio de”, “entre” algo, que no comienza nunca por el principio no porque no pueda sino porque no lo hay⁵⁹⁶ –esta impugnación del comienzo corre paralela a la crítica de la causalidad y a la reivindicación de la coexistencia de los distintos elementos, una coexistencia que se trasladará incluso a las distintas formaciones sociales, por oposición a la sucesión

⁵⁹⁴ Cfr. también MP, p. 160: «Descartes por oposición a la filosofía antigua: la idea de infinito como primera, punto de subjetivación absolutamente necesario; el Cogito, la conciencia, el “Yo pienso”, como sujeto de enunciación que refleja su propio uso, y que sólo se concibe según una línea de desterritorialización representada por la duda metódica; el sujeto de enunciado, la unión del alma y del cuerpo o el sentimiento, que serán garantizados de manera compleja por el cogito, y que efectúan las reterritorializaciones necesarias. El cogito, siempre a recomenzar como un proceso, con la posibilidad de traición que lo acecha. Dios embustero y Genio maligno. Cuando Descartes dice: puedo inferir “pienso luego existo”, pero no puedo hacerlo para “me paseo luego existo”, está estableciendo la distinción entre los dos sujetos (lo que los actuales lingüistas, que continúan siendo cartesianos, llaman *shifter*, sin perjuicio de volver a encontrar en el segundo la huella del primero)».

⁵⁹⁵ MP, p. 327: «[...] un proceso frente a toda estructura y génesis».

⁵⁹⁶ La crítica del comienzo en filosofía que ya se planteaba en *Diferencia y repetición* se reformulará en los nuevos términos en *¿Qué es la filosofía?*: «No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía “se inicia”, tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía haya de tener un inicio» (QPh 21).

temporal que las caracterizaba en *El Anti-Edipo*—. No obstante, a pesar de que la polémica con el estructuralismo ya ha perdido toda vigencia en 1980, la estructura sigue aún ejerciendo de anverso sobre el cual es posible pivotar para descubrir el reverso. Y el reverso de la estructura es el *diagrama* o la *máquina abstracta*: «el diagrama manifiesta aquí su diferencia con la estructura, en la medida en que las alianzas tejen una red flexible y transversal, perpendicular a la estructura vertical, definen una práctica, un procedimiento o una estrategia distintos de cualquier combinatoria, y forma un sistema físico inestable, en perpetuo desequilibrio, en lugar de un ciclo de intercambio cerrado» (F 43)⁵⁹⁷.

La exploración del diagrama corre paralela a la reivindicación de las variables en lingüística, al estudio de los elementos en términos de movimiento y reposo⁵⁹⁸, de velocidad y lentitud, y no ya de formas y desarrollos de formas. Apoyándose en la sociolingüística de Labov, Deleuze y Guattari contraponen al tercer postulado la idea de que «es la variación misma la que es sistemática» (MP 118), es decir, rehacen el *reparto entre el hecho y el derecho*, entre lo empírico y lo trascendental, para arrojar las constantes del primer lado y reivindicar la variación continua como lo genuinamente trascendental. Según esta perspectiva, todo sistema está en variación y se define, no por sus constantes y su homogeneidad, sino por el contrario por una variabilidad inmanente, continua y regulada de un modo muy especial —por reglas que se dan *en cada caso*, reglas facultativas y no obligatorias— (*idem*)⁵⁹⁹.

Las variables, como el diagrama, pertenecen a un *universo virtual* —«la línea de variación es virtual» (MP 119)—, un universo de potencialidades que en la lengua se traducen en el conjunto de todas las variaciones posibles —sintácticas, fonológicas, semánticas, prosódicas— que pueden afectar a un determinado enunciado en un intervalo de tiempo. Y la pragmática se encarga de estudiar ese continuum de variación que ya no puede analizarse desde la perspectiva de la génesis —pues en tanto que continuum no comporta ni principio ni fin—, sino sólo a partir de los mapas o cartografías de la disposición que lo diseña. El verdadero trabajo creador de la lengua, como explican Deleuze y Guattari a propósito de las lenguas secretas, no radica tanto en la invención

⁵⁹⁷ Buydens salva todavía un sentido de la estructura que equipara con el *rizoma*: sería una yuxtaposición de elementos múltiples, frente a la estructura *sensu stricto*, que implicaría una profundidad, unos estratos y una organización más compleja. Vid. M. Buydens, *Op. cit.*, p. 24. La caracterización del *rizoma* al comienzo de *Mil mesetas* deja patente sus diferencias con la estructura: «un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda. Un eje genético es como una unidad pivotal objetiva sobre la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva. Así no se sale del modelo representativo del árbol o de la raíz pivotante o fasciculada [...]. Para nosotros el eje genético o la estructura profunda son ante todo principios de *calco* reproducibles hasta el infinito. Toda la lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción. Y tanto en la lingüística como en el psicoanálisis tiene por objeto un inconsciente representativo, cristalizado en complejos codificados, dispuesto en un eje genético o distribuido en una estructura sintagmática. Su finalidad es la descripción de un estado de hecho, la compensación de relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente *déjà là*, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje. Consiste en calcar algo que se da ya hecho, a partir de una estructura que sobrecodifica o de un eje que soporta. El árbol articula y jerarquiza calcos, los calcos son como las hojas del árbol» (MP 19).

⁵⁹⁸ Explicación de claro cuño spinoziano. Vid. MP, “Recuerdos de un spinozista” I y II (MP 310-318). «Las formas esenciales o sustanciales han sido criticadas de muy diversas maneras. Pero Spinoza procede radicalmente: llegar a elementos que ya no tienen ni forma ni función, que en ese sentido son, pues, abstractos, aunque sean perfectamente reales. Sólo se distinguen por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad» (MP 310). Cfr. SPP pp. 168-170 y MP 314.

⁵⁹⁹ Hablar en argot o con un léxico culto no supone cambiar de un sistema a otro, sino recorrer la línea de variación continua que atraviesa a una sola y la misma lengua.

léxica o en la adopción de figuras particulares de retórica, cuanto en las variaciones continuas que se extraen de los elementos comunes de la lengua⁶⁰⁰. Y frente a lo que comúnmente se cree, estas variaciones no son competencia exclusiva de niños, locos o poetas, sino que expresan el trabajo ordinario de la creación en el lenguaje (MP 126)⁶⁰¹.

Devuelto a la variación continua que lo constituye, *el lenguaje deviene intensivo*; ya no hay lugar para distinguir los elementos lingüísticos de los no lingüísticos, y ni siquiera para distinguir una forma de expresión y una forma de contenido:

La relatividad de su distinción es plenamente realizada sobre el plano de consistencia donde la desterritorialización deviene absoluta, arrastrando al agenciamiento. Pero absoluta no significa indiferenciada: las diferencias, devenidas “infinitamente pequeñas”, se harán en una sola y misma materia que servirá de expresión como potencia incorporal, pero también de contenido como corporalidad sin límites. Las variables de contenido y de expresión no están ya en la relación de presuposición que supone aún dos formas: la puesta en variación continua de las variables opera más bien el acercamiento de las dos formas, la conjunción de los puntos de desterritorialización de ambos lados, sobre el plano de una misma materia liberada, sin figuras, deliberadamente no formada, que no retiene sino esos puntos, esos tensores o tensiones en la expresión y el contenido (MP 136).

El cuarto y último postulado, «no se podría estudiar científicamente la lengua sino bajo las condiciones de una lengua mayor o estándar» (MP 127), es el que obstruye el acceso a ese *punto de indiscernibilidad* –que no indiferencia– donde es posible alcanzar la máquina abstracta o el diagrama de un agenciamiento, es decir, su potencialidad virtual –lo que Hjelmslev señalaba como posibilidades no explotadas de una lengua (MP 125)–, el trazado virtual de sus multiplicidades. El lenguaje intensivo es el objeto último de la pragmática, el puro continuum de intensidades donde toda lengua deviene secreta –pero no tiene nada que ocultar, pues su secretismo no se constituye sobre invenciones léxicas privadas sino paradójicamente sobre la exposición de la línea virtual de variación continua–. Sin embargo, si se adopta el punto de vista de la lengua mayor, el espacio lingüístico está aún *demasiado lleno*, superpoblado por postulados y dicotomías que impiden los devenires y que atan a las constantes. A ese campo intensivo no se llega «sino por sobriedad, sustracción creadora» (MP 125), sustracción de la Unidad, del Uno que imponen las constantes (n-1) –«sustraer y poner en variación, restar y poner en variación es una sola y la misma operación» (MP 132)–; de nuevo el ejercicio de limpieza, la necesidad de «hacer desierto»⁶⁰².

La sustracción creadora conduce directamente a la *máquina abstracta*⁶⁰³, que «no es universal o general, es singular; no es actual, sino virtual-real; no tiene reglas

⁶⁰⁰ Las lenguas secretas serían algo así como la pragmática de la lengua pública, lo que pone en evidencia las variaciones que la afectan y la constituyen como sistema.

⁶⁰¹ Invertiendo una vez más la lógica del sentido común, no es la expresión típica la que ejerce de punto de anclaje para las derivas atípicas, sino la expresión atípica la que produce la puesta en variación de las formas correctas y las arranca de su estado de constantes. Estas expresiones atípicas son lo que Deleuze y Guattari llaman tensores, los elementos desterritorializantes que hacen huir a la lengua, que provocan la situación de extranjería en la propia lengua. El tensor, que no se confunde ni con las constantes ni con las variables, es lo que pone en variación continua a las variables sustrayéndoles la constante que se les ha adherido (n-1) (MP 126).

⁶⁰² Deleuze y Guattari matizan que “constante” no se opone a “variable”, sino que es un tratamiento de la variable –el tratamiento que extrae constantes de las variables y determina reglas obligatorias– que se opone a otro tratamiento, el de la variación continua. En este sentido, “mayor” y “menor” no son dos lenguas, sino dos usos o funciones de la misma lengua (MP 131). Y lo que permite estudiar científicamente una lengua no son las constantes sino las variaciones que le son inherentes.

⁶⁰³ “Máquina abstracta” es otro de los nombres del cuerpo sin órganos, al que se llega también, por tanto, por sustracción: es programa y no fantasma en el sentido psicoanalítico, es «lo que queda cuando se ha quitado todo. Y lo que se quita es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones» (MP 188).

obligatorias o invariables, sino reglas facultativas que varían sin cesar con la variación misma, como en un juego en el que cada tirada versara sobre la regla» (MP 126)⁶⁰⁴. La máquina abstracta es el diagrama del agenciamiento, el trazado de sus líneas de variación continua, mientras que el agenciamiento concreto sería su efectuación, la organización actual de relaciones en función de esas líneas. El diagrama es un mapa de intensidades –en términos foucaultianos, es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder (F 44)–, pero no tiene nada que ver con una Idea trascendente, ni con una superestructura ideológica, ni con una infraestructura económica. Esta polaridad entre la concreción del agenciamiento, su actualización, y su parte virtual, el diagrama, es la que expresaba el eje virtual de su descripción, es decir, aquel que distribuía la territorialidad y la desterritorialización. Si en el lado de la territorialidad había distinción forma/contenido, en el lado de la desterritorialización o el plano de inmanencia ya no hay dos naturalezas, sino rasgos no formalizados y no concretados de expresión y de contenido. Pero, una vez más, la distinción, incluso más allá del contenido y la expresión, no debe confundir y llevar a una repartición jerárquica: «la máquina abstracta no existe independientemente del agenciamiento, y el agenciamiento no funciona independientemente de la máquina» (MP 127)⁶⁰⁵. Hemos llegado a la *distinción crítica* entre virtual y actual, y el planteamiento de la relación en estos términos dará sus frutos en la aplicación a la discusión política acerca del Estado.

En el caso de la lengua, la polaridad no se manifiesta tanto, frente a lo que cabría esperar, en la distinción entre lengua mayor y lengua menor, entre lengua estándar y dialecto –pues en ambos casos habría una actualización, bien de constantes o bien de la propia variación continua–, cuanto en la contraposición entre estas dos lenguas y el devenir minoritario. En el primer caso hay una reterritorialización, en la lengua oficial y en la jerga, y sólo es en el devenir minoritario que acontece la desterritorialización de la lengua mayor. La diferencia de naturaleza, pues, no se traza entre la lengua mayor y la lengua menor, sino entre esas dos lenguas –que no son sino una⁶⁰⁶– y el devenir minoritario. Ahora bien, «el caso de la lengua», como venimos explicando desde el principio, es directamente político, y proporciona a Deleuze y Guattari las herramientas

⁶⁰⁴ Cuando, al final de MP, Deleuze y Guattari caracterizan las máquinas abstractas como actuales, en realidad siguen manteniendo la distancia crítica entre actualización y efectuación: «abstractas, singulares y creativas, aquí y ahora, reales aunque no concretas, actuales aunque no efectuadas» (MP 637). Este pasaje no supone un problema interpretativo, pues hay otros muchos pasajes en que abundan en la idea de que la máquina abstracta es virtual.

⁶⁰⁵ Cfr. también MP, p. 180: «No podemos contentarnos con un dualismo entre el plano de consistencia, sus diagramas o sus máquinas abstractas, y por otra parte los estratos, sus programas y sus agenciamientos concretos. Las máquinas abstractas no existen simplemente sobre el plano de consistencia en el que desarrollan sus diagramas, sino que están ya ahí, envueltas o “encastradas” en los estratos en general, o incluso levantadas sobre los estratos particulares en los que organizan a la vez una forma de expresión y una forma de contenido. Y lo que es ilusorio en este último caso es la idea de una máquina abstracta exclusivamente lingüística o expresiva, aunque no la idea de una máquina abstracta interior al estrato, y que debe dar cuenta de la relatividad de dos formas distintas. Hay por tanto como un doble movimiento: uno por el cual las máquinas abstractas trabajan los estratos, y no cesan de hacer huir de ellos algo, otro por el cual son efectivamente estratificadas, capturadas por los estratos. *Por una parte*, nunca los estratos se organizarían si no captaran materias o funciones de diagrama que ellos formalizan desde el doble punto de vista de la expresión y del contenido; cada régimen de signos, incluso la significancia, incluso la subjetivación, son aún efectos diagramáticos (pero relativizados o negativizados). *Por otra parte*, nunca las máquinas abstractas estarían presentes, incluido en los estratos, si no tuvieran el poder o la potencialidad de extraer y de acelerar signos-partículas desestratificados (pasaje al absoluto). La consistencia no es totalizante ni estructurante, sino desterritorializante».

⁶⁰⁶ Deleuze y Guattari llegan a afirmar que las lenguas menores no existen por sí mismas, sino sólo en relación a una lengua mayor; son las inversiones de esa lengua que la fuerzan a devenir menor (MP 132-133).

para sentar las bases de su proyecto: el devenir minoritario es la figura universal de la conciencia que se conoce como *autonomía*, es decir, es el lugar de la libertad (MP 134). Frente a la lengua mayoritaria, cuya generalidad hace que su agente –el modelo de sujeto o patrón conforme al cual se evalúa todo lo demás; por ejemplo, hombre, blanco, heterosexual, etc.– no sea nadie, el devenir minoritario –devenir imperceptible, indiscernible– es por el contrario el «devenir todo el mundo», el devenir que alberga el potencial indeterminable de una vez por siempre y abierto de la libertad. Y la puerta de acceso a ese «devenir todo el mundo», a esa libertad, es la variación continua⁶⁰⁷.

En el diagrama o en la máquina abstracta se extraen de los regímenes de signos y, en general, de los agenciamientos concretos partículas que ya no están formalizadas, trazos no formados combinables unos con otros. Y el movimiento inverso, no ya el que va del agenciamiento al diagrama sino el que conduce del diagrama al agenciamiento, se explica a través del concepto de *causa inmanente* que ya en 1975, en el artículo sobre *Vigilar y castigar*, expone Deleuze. El diagrama actúa

como una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social: la máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan sus relaciones; y esas relaciones de fuerzas pasan «no por encima» sino por el propio tejido de los agenciamientos que producen.

¿Qué quiere decir aquí causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien la causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Hay, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos [...]. Si los efectos actualizan, es porque las relaciones de fuerzas o de poder no son sino virtuales, potenciales, inestables, evanescentes, moleculares, y definen solamente posibilidades, probabilidades de interacción, mientras no entre en un conjunto macroscópico capaz de dar una forma a su materia fluida y a su función difusa (MP 44-45).

Del diagrama al agenciamiento hay un proceso de causa inmanente, es decir, una relación isomorfa a la que conectaba forma de expresión y forma de contenido; *Mil mesetas* abunda, pues, en la ambi-valencia que propicia la construcción de un plano de inmanencia. Y es esta ambivalencia la que (1) por medio de la presuposición recíproca en un mismo plano y (2) a través del movimiento del devenir imperceptible que conduce al punto de indiscernibilidad de las diferencias formales⁶⁰⁸ –aunque es también el punto en el que eclosionan las diferencias intensivas– logra resolver el problema de la relación entre lo que se dice y lo que se hace. La elucidación de los engranajes que sostienen las intervenciones respectivas requiere alcanzar el más allá del dualismo, el punto de su indiscernibilidad, y los dos movimientos de la ambivalencia se implican mutuamente –esto es, para poder tender la doble naturaleza sobre un mismo plano se requiere que de un modo u otro ya hayan empezado a devenir indiscernibles, y para que devenguen indiscernibles es preciso que fluyan sobre un mismo plano⁶⁰⁹–.

¿Cómo se explican, entonces, los dualismos? Por el propio movimiento de actualización, porque la actualización entraña un «desdoblamiento o disociación» (F

⁶⁰⁷ Queda, pues, claro que el programa revolucionario de Deleuze y Guattari no consiste en formar guetos ni en fomentar regionalismos, sino en promover el devenir minoritario *en* la lengua mayor, sustraer a esa lengua las constantes que ejercen el poder como si fueran inamovibles para liberar su variación continua.

⁶⁰⁸ En este punto van a confluír las lecturas de Deleuze sobre Foucault y sobre Leibniz: el devenir imperceptible es también el momento en que una singularidad cambia y se convierte en otra, el momento en que, por ejemplo, el movimiento infinitamente evanescente desemboca en el reposo, y esa distribución en el continuum no supone, sin embargo, una anulación de la diferencia de naturaleza. Hay diferencia de naturaleza, pero desplegada sobre un mismo plano. La verdadera discontinuidad, la distancia crítica, pasa por la separación entre lo virtual, el diagrama o la máquina abstracta, y lo actual, el agenciamiento concreto.

⁶⁰⁹ El agenciamiento permite mantenerse juntas a cosas heterogéneas gracias a las zonas de indiscernibilidad, es decir, de intensidad continua.

45), una creación de formas divergentes –como las formas de expresión y de contenido–. Pero el modo en que se plantea el dualismo –como conteniendo ya una causa inmanente común que actúa en lo informal– permite su superación⁶¹⁰, pues supone dar un paso atrás hasta encontrarse con la ambivalencia, la presuposición recíproca, la causalidad inmanente, la solidaridad. Ahora bien, no se trata de una superación hacia lo indiferenciado –pues ello sería arruinar la empresa crítica colmando la distancia crítica–, sino hacia la diferenciación múltiple, hacia las diferencias intensivas. La distribución entre lo virtual y lo actual ya no se superpone a la distinción entre los incorpóreos y los cuerpos, entre expresión y contenido –pues ya no hay superficie–, sino que, retrocediendo hasta la causalidad inmanente, se encuentra con el diagrama y el agenciamiento⁶¹¹.

El problema fundamental será, en resumen, el siguiente: «dado un agenciamiento, ¿cuál es su relación de efectuación con la máquina abstracta? ¿Cómo la efectúa, con qué adecuación? Clasificar los agenciamientos. Lo que nosotros llamamos mecanosfera es el conjunto de las máquinas abstractas y de los agenciamientos maquínicos, a la vez fuera de los estratos, en los estratos e inter-estratos» (MP 91).

La crítica de los postulados de la lingüística, de igual modo que la crítica de la imagen del pensamiento, del cuerpo orgánico o del inconsciente, es el ejercicio que desbroza el acceso al universo de lo virtual. Y más que en ningún otro libro, la historia pierde importancia en beneficio del estudio de los devenires –si bien la visibilización de lo virtual fue siempre el reto de Deleuze, en *Diferencia y repetición* aún había demasiada historia (la historia filosófica de la diferencia, la historia de la imagen dogmática del pensamiento,...), así como en *El Anti-Edipo*, el gran proyecto de historia universal–. El desfile de conceptos que visten este proyecto está marcado por la exigencia de arrojar luz sobre esos devenires virtuales, sobre la mitad virtual de todo acontecimiento histórico, de todo programa político y de toda formación social: cuerpo sin órganos, plano de inmanencia o de consistencia, máquina abstracta, diagrama, líneas de fuga, desterritorialización, espacio liso, etc.

2.3. Las nuevas figuras de la fuga (y el arte de la prudencia como nueva ciencia de los límites)

Deleuze y Guattari toman prestado el concepto de meseta de Gregory Bateson y lo colocan en el título del libro precisamente para poner en primer plano esa zona de intensidad continua: «una meseta está siempre en el medio, ni principio ni fin. Un rizoma está hecho de mesetas. Gregory Bateson se sirve de la palabra “meseta” para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, vibrante sobre ella misma, y que se desarrolla evitando toda orientación sobre un punto culminante o hacia un fin exterior» (MP 32). Las mesetas son multiplicidades que entran en conexiones recíprocas no jerárquicas sino siempre horizontales; de ahí la importancia de la elección del término “meseta”, pues entraña un *aplanamiento* (*plateau*), se define como una zona

⁶¹⁰ F, p. 46: «*Vigilar y castigar* es el libro en el que Foucault supera expresamente el dualismo aparente de los libros precedentes (este dualismo ya tendía a superarse hacia una teoría de las multiplicidades)».

⁶¹¹ Otra de las parejas de *Mil mesetas*, planómeno/ecúmeno (MP 632), distribuye de una manera notablemente diferente lo virtual y lo actual: se trataría de dos estados de la máquina abstracta (MP 82), que por un lado estaría funcionando en un plano de consistencia desestratificado y, por otro, envuelta en estratos dentro de un plano de organización. Pero esta distinción, más que matizar la relación entre máquina abstracta y agenciamiento, parece querer subvertir la dupla fenómeno/noúmeno, en la medida en que el plano de organización se oculta y sólo puede inferirse, mientras que el plano de consistencia, el noúmeno (el planómeno), con su movimiento de devenir imperceptible lo que hace es en verdad tornar perceptible todo lo que desde el otro punto de vista no lo era.

plana u horizonte indefinido sin límites, sin principio ni fin –y esas características sólo convienen al campo intensivo–. El concepto insinúa ya el papel que va a desempeñar la lógica espacial en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, aventura ya las premisas del geonálisis, de la investigación cartográfica de las micropolíticas que se gestan en esa zona de intensidad continua. Así, las quince mesetas no se ordenan cronológicamente –no hay principio ni fin–, sino que coexisten como otras tantas puertas de acceso –sin orden de prioridad entre ellas, sin un «verdadero comienzo», siempre en medio de algo– a una problemática especial. Una meseta «es un trozo de immanencia» (MP 196).

Cada meseta, explican Deleuze y Guattari en una entrevista para *Libération* (*Conversaciones* 44), es como un anillo que se entrelaza con otros, y cada anillo tiene su clima propio, su tono propio. Y como todo concepto que acuñan, el concepto de meseta no busca determinar la esencia, el qué es, sino bosquejar un *mapa de circunstancias* –¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.–, decir el acontecimiento y no la esencia, poner en marcha el método de dramatización. «Cada anillo o cada meseta debe, pues, trazar un mapa de circunstancias, y por eso cada una tiene una fecha, una fecha ficticia y una ilustración, una imagen [...]. De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título *Mil mesetas* remite a estas individuaciones que no son las de las personas o las cosas» (PP 39-40). Las mesetas son *desiertos* en el sentido de que sobre ese espacio se ha ejecutado la sustracción creadora; pero, al mismo tiempo, «el desierto está poblado» (MP 43) y se define por aquello que lo puebla, por las intensidades, las velocidades y las lentitudes, las heceidades, afectos e individuaciones sin sujeto.

El cuerpo sin órganos o CsO, como se lo llama a menudo en *Mil mesetas*, no es desde luego una nueva figura de la fuga, pues está presente en los textos de Deleuze desde muy temprano, pero sí aparece ahora haciendo sinergia con un conjunto de nociones encaminadas explícitamente a negociar los términos de la relación entre el adentro y el Afuera. Cuerpo sin órganos, mesetas y plano de consistencia comparecen unas veces como sinónimos, otras veces como contenidos los unos en los otros: «cada CsO está hecho de mesetas. Cada CsO es él mismo una meseta que comunica con las otras mesetas sobre el plano de consistencia» (MP 196); «el CsO es *el campo de immanencia* del deseo, *el plano de consistencia* propio del deseo» (MP 191)⁶¹². Sea como fuere, lo fundamental de todos estos conceptos es que son componentes –en el sentido matemático del término, es decir, como los elementos de un vector dado, como los factores que determinan, figuran o descomponen su dirección– de paso⁶¹³ (MP 196),

⁶¹² Cfr. también MP, p. 633: «¿Es el plano de consistencia el que constituye los cuerpos sin órganos, o son los cuerpos sin órganos los que componen el plano? ¿El Cuerpo sin órganos y el Plano son la misma cosa? De todas formas, el componente y el compuesto tienen la misma potencia [...]. La cuestión es por tanto el modo de conexión de las diversas partes del plano».

⁶¹³ En el seminario de Félix Guattari del 13/01/1981, la idea de paso o pasaje (*passage*) es explicada por contraposición a la lingüística de Saussure, donde en concreto el paso entre el significante y la referencia queda cortado, interrumpido por un muro. Guattari se propone derribar ese muro, investigar la interacción, el «algo pasa» en el sentido de que algo se mueve –aunque sea el movimiento mismo, puro movimiento sin objeto como el que describía Bergson–, pasa de una esfera a otra. Y el paso, continúa Guattari, se efectúa necesariamente entre niveles heterogéneos. Lo que denomina «matriz maquina» es precisamente el hecho de que algo pase entre niveles heterogéneos. Entre esos niveles, por otra parte, puede haber una relación específica determinada por el agenciamiento concreto en que se produce el paso; pero también hay una componente, o una parte de una componente, que se desvía de esa relación específica. El ejemplo al que recurre Guattari es el del ADN: según las investigaciones de la época, los investigadores habían concluido que sólo una parte de la cadena funciona por codificación, y que habría

componentes que suponen puntos de desterritorialización⁶¹⁴, que implican un Afuera. En tanto que administradores de los pasajes, constituyen el lugar en el que se determinan las condiciones tanto para evitar los peligros cuanto para caer en ellos. La sexta meseta, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, es uno de los lugares donde, al hilo de la ambigüedad del CsO –potencia creadora y vital o agente mortífero y destructivo– este problema queda expuesto con más claridad:

¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vitrificados, catatonizados, aspirados, cuando el CsO está también lleno de alegría, de éxtasis, de danza? ¿Por qué entonces esos ejemplos, por qué hay que pasar por ellos? Cuerpos vaciados en lugar de llenos. ¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado suficiente prudencia? No sabiduría, sino prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son vencidos en esta batalla (MP 187).

La *prudencia*, la regla inmanente de la prudencia *en cada caso* –como sucede con el término medio de Aristóteles– y no una sabiduría escrita de antemano, es lo que va a presidir los análisis de Deleuze y Guattari acerca de las fugas y desterritorializaciones. El arte de la prudencia será el nuevo nombre de la ciencia de los límites. Así, la problemática que atraviesa las mil mesetas, la relación entre el adentro y el Afuera, no va a plantearse de manera simplista superponiéndose a la distinción de lo reaccionario y lo revolucionario; antes bien, para que la revolución sea efectiva, es preciso contar con una regla inmanente, con una prudencia que permita gestionar los pasajes, conectar los elementos pertenecientes a niveles heterogéneos de modo que quede potenciada la creatividad y la autonomía, pero también protegida de la pasión de abolición que constituye el riesgo de toda desterritorialización absoluta.

Entre el cuerpo sin órganos y lo que pasa sobre él –lo que él hace pasar– la relación es de síntesis *a priori*, es decir, en tanto que componente de paso, el cuerpo sin órganos se define sintéticamente, entre otras cosas, por lo que hace pasar, por lo que pasa por su superficie. La síntesis *a priori* significa, en concreto, que algo se produce; pero como quiera que el enfoque de *Mil mesetas* es más post-kantiano que kantiano, aquello que se produce no se sabe de antemano ni siquiera formalmente, y a la vez el producto forma parte de la producción misma del propio cuerpo sin órganos –causalidad inmanente y no lineal– (MP 188-189)⁶¹⁵. Los factores de paso o de pasaje deben ser entonces contruidos, no preexisten ni vienen dados hechos. Se trata, por tanto, de una relación –entre el cuerpo sin órganos y lo que pasa sobre él– necesaria, en tanto que *a priori*, aunque no predeterminada, en la medida en que debe construirse cada vez, y ese

otra parte que quizás no sirve para nada, que es pura desterritorialización. Vid. <http://libertaire.free.fr/Guattari10.html>.

⁶¹⁴ Cfr. el seminario de Guattari del 16/02/1982: http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/820216.pdf. Por otro lado, en la cuarta meseta el “paso” es contrapuesto a la “orden”, la palabra de paso (*mot de passe*) a la palabra de orden (*mot d'ordre*), la contraseña a la consigna, como lo que hace pasar o hace huir frente a lo que detiene, estanca, estratifica. Vid. MP, p. 139. Y en la meseta sobre el ritornelo (MP 399), la componente de paso aparece como un convertidor de agenciamiento, como un operador que propicia el paso de un agenciamiento a otro.

⁶¹⁵ De hecho, Deleuze comenta a Arnaud Villani, en una entrevista recogida en el libro de éste *La guêpe et l'orchidée*, que el propósito de *Mil mesetas* es ofrecer una tabla de categorías, aunque no tal como la entiende Kant sino en el sentido de Whitehead. En sus cursos sobre cine, en la clase del 01/06/1982, Deleuze expone su comprensión particular del funcionamiento de una tabla de categorías: «Una tabla de categorías para mí no es tal como Kant la concibe. Yo desearía una tabla de categorías muy simple que sería como la tabla de Mendeléyev en química, es decir, donde hay casillas vacías, y donde se dice: “ah, muy bien, son imágenes que no existen aún”. Podríamos ya darles un nombre, pero ellas no existirían. Entonces podríamos proceder así, habría que inventar otros modos, diríamos “ah, bien, sí, eso no existe”. Y eso no haría nada. Quizás existirá, quizás no existirá jamás... Una tabla de categorías debe versar sobre lo real, lo posible, pero también sobre lo imposible».

margen de indeterminación es el que abre la puerta a los peligros del pasaje –al mismo tiempo, no hay que perderlo de vista, que a la libertad–.

El CsO, o más bien el conjunto eventual de todos los CsO que configura el plano de inmanencia, es el Afuera: «El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco viene de un yo exterior o de un no-yo. Es más bien como el Afuera absoluto que no conoce más los Yo, porque el interior y el exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han fundido» (MP 194). Pero, *al mismo tiempo*, el CsO puede estratificarse, albergar una serie de estratos –es decir, fenómenos «de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le imponen formas, funciones, vínculos, organizaciones dominantes y jerarquizadas» (MP 197)–, dejar de constituir un espacio de experimentación y fijarse en una determinada disposición. Deleuze y Guattari hablan de al menos tres estratos: organismo, significancia y subjetivación (MP 197). Los estratos fuerzan al cuerpo a organizarse en un organismo, a querer decir algo –a ser intérprete e interpretado, significante o significado– y a ser sujeto, de la enunciación y del enunciado. Pero «el CsO opone al conjunto de los estratos la desarticulación (o las *n* articulaciones) como propiedad del plano de consistencia, la experimentación como operación sobre ese plano (nada de significante, ¡no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso sobre el mismo lugar, moveos, no ceséis de moveros, viaje inmóvil, desubjetivación)» (MP 197-198).

Aquí comienzan a aparecer las nuevas figuras de la fuga, se intuye que el personaje conceptual del esquizofrénico va a ser relevado por el nómada como representante de los pasajes, que la tierra nueva tiene que ver con un desierto, un espacio liso donde los pasos se desenvuelven sin rosa de los vientos; sin embargo, en cuanto se introducen los nuevos conceptos, las nuevas figuras, Deleuze y Guattari mencionan la *prudencia*. Ciertamente, los estratos comparecen en ocasiones como los «enemigos» del CsO, como aquello que el CsO debe deshacer, pero no es menos cierto que simultáneamente Deleuze y Guattari instan a cuidar e imitar [*mimer*] los estratos:

Hay que conservar suficiente organismo para que se vuelva a formar cada madrugada; y hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, aunque sea para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuerzan; y hay que conservar pequeñas raciones de subjetividad, suficientes como para poder responder a la realidad dominante. Imitad los estratos. No se alcanza el CsO y su plano de consistencia desestratificando a lo salvaje (MP 199)⁶¹⁶.

En cualquier caso, el arte de la experimentación que pone en juego el cuerpo sin órganos necesita siempre prudencia y paciencia. Prudencia porque «el riesgo suicida es la otra cara de la desestratificación» (Vincennes 14/05/1973), porque experimentar es extremadamente difícil y puede conducir a la muerte –a la efectuación del acontecimiento de “Porcelana y volcán”, al hundimiento en las profundidades de la *Lógica del sentido*–; y paciencia porque no basta con huir para ser nómada, no basta dejar de interpretar para devenir un experimentador, no basta con desorganizar el organismo para alcanzar el CsO. Nos podemos quedar cortos, pero también podemos pasarnos y desembocar en la muerte. El arte de la prudencia es el «arte de las dosis», el arte de inyectar la cantidad adecuada –sólo determinable, como el término medio, en cada caso particular; es el arte del conocimiento del propio límite, como explica

⁶¹⁶ Cfr. también MP, pp. 330-331: «cuánta prudencia es necesaria para que el plano de consistencia no devenga un puro plano de abolición o de muerte, para que la involución no se torne en regresión a lo indiferenciado. ¿No habría que guardar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?».

Deleuze a menudo a propósito de la bebida y el alcoholismo⁶¹⁷—, y el peligro es siempre la *sobredosis*: la muerte al deshacer el organismo; lo falso, lo ilusorio y lo alucinatorio, la muerte psíquica, al deshacer la significancia y la subjetivación como sujeción (*assujettissement*) (MP 198). Si nos quedamos cortos, nada pasa sobre el cuerpo sin órganos —porque está demasiado estratificado, coagulado, sedimentado, nada puede fluir—; si nos pasamos, pasa *demasiado* —la muerte, esta vez sí, como final—, hasta que no puede pasar nada más. Y si hay que elegir entre una y otra cosa, más vale pecar por defecto que por exceso: «lo peor no es permanecer estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un hundimiento suicida o demente» (MP 199).

Las instrucciones de la prudencia son las siguientes: «instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos de desterritorialización eventuales, líneas de fuga posibles, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, ensayar segmento por segmento continuums de intensidad, tener siempre una pequeña porción de una nueva tierra», mantener una relación meticulosa con los estratos (MP 199). Sin lo uno, por tanto, no hay lo otro. No se trata de destruir de golpe, sino de rebajar, reducir, limpiar, y siempre sólo en determinados momentos. Conservar para sobrevivir, prudencia práctica para no ir ni demasiado rápido ni demasiado despacio, pero también anverso para que pueda haber reverso:

Sólo a través del muro del significante se harán pasar las líneas de asignificancia que anulan todo recuerdo, toda remisión, toda significación posible y toda interpretación dable. Es sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas donde se descubrirán las partículas capturadas, caldeadas, transformadas que hay que reactivar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecte con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas. Es sólo en el seno del rostro, del fondo de su agujero negro y sobre su muro blanco, que se podrán liberar los trazos de rostridad (MP 231-232).

La duplicidad entre anverso y reverso, entre estrato y cuerpo sin órganos, es la que se reproduce en el terreno de lo virtual entre dos estados distintos de la máquina abstracta —unas veces cartografiando estratos, otras veces funcionando como un diagrama de la desterritorialización— (MP 232-233) y a gran escala entre el plano de organización y el plano de consistencia (MP 330-331) —«no se cesa de pasar del uno al otro, por grados insensibles y sin saberlo, o no sabiéndolo sino después. No se cesa de reconstituir el uno sobre el otro, o de extraer el uno del otro», de los sujetos y las formas a las velocidades y lentitudes de partículas y a la inversa—, que no preexisten el uno al otro sino que *coexisten*. Los estratos se conservan con un doble objetivo: sirven para sortear la muerte a la que conduciría la temeridad, pero también actúan como pivote apoyándose en el cual es posible girar hacia el otro lado, hacia Afuera —sin pivote ni siquiera habría giro, ni siquiera habría otro lado; sin estratos no habría líneas de fuga, sin territorios no cabría una desterritorialización—.

La ciencia de los límites encuentra, pues, su formulación definitiva en *Mil mesetas* con la teoría de la prudencia, y esta teoría, si bien ya no acude a la distinción entre profundidad y superficie, sí se funda sobre una distancia que mantiene sobre todas las cosas, aunque ahora esa distancia sea la de elementos coexistentes en un mismo plano, en un mismo nivel. La prudencia regula, así, los pasos entre el adentro y el Afuera, recuerda que los extremos no son buenos y que es preciso buscar en cada caso

⁶¹⁷ Vid. *Abecedario*, “B” de bebida y MP, p. 546: «¿Qué es lo que el alcohólico llama *el último vaso*? El alcohólico hace una evaluación subjetiva de lo que puede soportar».

el término medio que permita que algo pase, que no se detenga ni por dejar pasar demasiado, ni por dejar pasar demasiado poco.

2.3.1. Geofilosofía: pensar en términos de líneas, mapas, tierras y territorios

Más de diez años después, en *¿Qué es la filosofía?* (1991), Deleuze y Guattari van a reservar el nombre de “geofilosofía” para lo que en *Mil mesetas* era la pragmática o el diagramatismo de la lógica espacial. Si bien el concepto de agenciamiento desaparece prácticamente por completo⁶¹⁸, la mayoría de las nociones puestas en juego en 1980 –líneas, planos, mapas, territorios, tierras y desterritorializaciones, rizomas, etc.– continúan estando presentes con el propósito de establecer las condiciones y las potencialidades del problema de la relación con el Afuera. La geofilosofía es la herramienta para pensar de otro modo, para abrir horizontes de visibilidad que el pensamiento tradicional, en términos de sujetos y objetos, o de formas y funciones, hacía permanecer en la penumbra. Y esta torsión del pensamiento está ya en la revolución copernicana de Kant⁶¹⁹.

Tal como se plantea en la meseta sobre el ritornelo, los tres aspectos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización siempre se dan juntos, en presuposición recíproca. La distinción entre tierra y territorio manifiesta esta imbricación:

La tierra no cesa de operar un movimiento de desterritorialización in situ por el cual supera cualquier territorio; ella es desterritorializante y desterritorializada [...]. La tierra no es un elemento entre otros, ella reúne todos los elementos en un mismo abrazo, pero se sirve de uno o de otro para desterritorializar el territorio. Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lugar, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Son dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No se puede decir cuál es primero (*QPh* 82).

El territorio es inseparable de los vectores de desterritorialización –las líneas de fuga– que lo pueblan y actúan siempre ya en él; pero también la desterritorialización es inseparable de reterritorializaciones correlativas. Los movimientos territoriales son, en consecuencia, compuestos, múltiples; son la resultante de varios vectores. En este sentido, no cabe entender la dinámica de la geofilosofía en términos de oposición, pues la tierra no es lo contrario de la desterritorialización. Antes bien, «se dirá que la tierra,

⁶¹⁸ El único pasaje en el que el agenciamiento hace acto de presencia es a propósito de la relación entre los conceptos y el plano de inmanencia: «los conceptos son agenciamientos concretos como configuraciones de una máquina, pero el plano es la máquina abstracta cuyas piezas son los agenciamientos. Los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos, el reservorio o la reserva de acontecimientos puramente conceptuales» (*QPh* 39). En este fragmento parecen presentarse dos versiones contradictorias del concepto, como agenciamiento concreto y como acontecimiento virtual, pero si se recuerda la tetravalencia del agenciamiento las dos versiones se reconcilian en los dos espacios que delimitaba el eje vertical orientado. Cabría pensar que la desaparición de la noción de agenciamiento, frente al mantenimiento de la de máquina abstracta –que es su polo virtual–, tiene que ver con la orientación de las investigaciones cada vez más hacia el lado de lo virtual, con la inquietud por centrarse en el estudio del campo intensivo del plano de inmanencia –y el agenciamiento es todavía demasiado actual–.

⁶¹⁹ *QPh*, p. 82: «El sujeto y el objeto proporcionan una mala aproximación al pensamiento. Pensar no es ni un hilo tendido entre un sujeto y un objeto, ni una revolución del uno al rededor del otro. Pensar se hace más bien en la relación del territorio y de la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se cree con respecto a las categorías de objeto y de sujeto, pues su idea de revolución copernicana pone directamente en relación el pensamiento con la tierra».

en tanto que desterritorializada, es ella misma el estricto correlato de la D [función de desterritorialización], hasta el punto de que la D puede denominarse creadora de la tierra –una nueva tierra, un universo, y no sólo una reterritorialización» (MP 635). Nos encontramos de nuevo con que la regla de la prudencia, como ya sucediera en *El Anti-Edipo*, lejos de apostar por una desterritorialización que arrojaría a lo indiferenciado o trascendente, a un puro caos, apunta a la creación de una tierra nueva, un Cosmos. Que la desterritorialización sea absoluta y no meramente relativa significa, pues, que la Unidad se ha sustraído, que lo que entra en conexión son puras multiplicidades sin Uno (n-1).

Entre 1977 y 1980, Deleuze y Guattari desarrollan su estudio del territorio y del espacio a partir de una doctrina de las líneas. De entrada, las líneas se oponen a los puntos, que son los ingredientes de la estructura: el estructuralismo «es un sistema de puntos y de posiciones que opera por grandes cortes llamados significantes en lugar de proceder por empujes y roturas, y que taponas las líneas de fuga en lugar de seguirlas, de trazarlas, de prolongarlas en un campo social» (D 48). No obstante, el recurso a las líneas no es tanto polémico, para diferenciarse de la teoría estructural, cuanto constructivo, es decir, como parte de la tabla de categorías que pretende proporcionar *Mil mesetas*. En *Dialogues*, la teoría de las líneas inaugura el capítulo sobre “Políticas”: «Individuos o grupos, estamos hechos de líneas [...] de naturaleza muy diversa» (D 151-ss). En principio Deleuze admite tres tipos: líneas de segmentariedad dura, líneas de segmentariedad flexible y línea abstracta o de fuga; líneas que demarcan grandes segmentos en el plano de organización –infancia, juventud, mayoría de edad, etc.; trabajo, familia, amigos, etc.; escuela, fábrica, jubilación, etc.–, líneas moleculares que trazan pequeñas modificaciones en el plano de inmanencia, que trazan flujos separados por umbrales en un continuum de intensidad y no tanto segmentos separados por cortes –y que tampoco tienen por qué coincidir con ellos–, y por último líneas que nos conducen a un destino desconocido, imprevisible, en absoluto preexistente, líneas de gravedad o de celeridad. En el relato “El Crack-up” de Fitzgerald, Deleuze encuentra estas tres clases de líneas: *cortes* que separan grandes segmentos, a menudo relacionados con los acontecimientos sociales –rico-pobre, éxito-pérdida de éxito, salud-enfermedad...–, *líneas de fisura* que sin coincidir con las líneas demarcadas por los segmentos molares introducen grietas entre umbrales, y que producen cambios no tanto en las formas y los sujetos cuanto en las relaciones de velocidad y lentitud –ya no soportamos lo que soportábamos hasta el momento–, que operan pues constituyendo devenires, y *líneas de ruptura* en las que ya ni siquiera cabe decir que algo ha cambiado, aunque es patente que todo ha cambiado, líneas que no son ya las de los grandes segmentos ni las de las mutaciones secretas y umbrales móviles –aunque, de parecerse más a una de las dos precedentes, es claro que se parecen más a las líneas secretas de fisura, si bien ya no hay secreto, no hay nada que ocultar porque todo ha devenido imperceptible–.

Entre los tres tipos de líneas, como expondrán Deleuze y Guattari en la meseta “Micropolítica y segmentariedad”, no hay oposición: además de ser inseparables, están enmarañadas las unas en las otras. «Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, las mismas relaciones, la misma naturaleza, el mismo tipo de multiplicidad. Pero si son inseparables es porque coexisten, pasan la una dentro de la otra» (MP 260). Una vez más, la diferencia de naturaleza viene acompañada de una coexistencia que actúa como escenario sobre el que cabe gestionar los pasajes aplicando la dosis adecuada –obrando con prudencia–. Y esta diferencia de naturaleza, esta distancia crítica y esa regla de prudencia extrema que debe regir todos los pasos y trasvases son una cuestión política, como queda patente en la afirmación inmediatamente posterior:

«En resumen, todo es política, pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*» (*idem*).

La presentación de las líneas, tanto en *Dialogues* como en *Mil mesetas*, oscila entre distinguir uno, dos o tres tipos. La vacilación no responde a una imprecisión sino a la acción de la multiplicidad sin unidad, a la difuminación de los cortes segmentarios en beneficio de los umbrales y los grados de intensidad. (3) Las tres líneas serían las líneas nómada, migrante y sedentaria –de fuga o desterritorialización absoluta, de segmentariedad flexible o desterritorialización relativa, compensada aún por reterritorializaciones, y de segmentariedad dura o molar–. (2) Pero, desde otro punto de vista, cabría entender que el migrante es unas veces nómada y otras sedentario, es decir, que la línea molecular oscila entre dos extremos, entre la desterritorialización y la reterritorialización. (1) Y aún desde un tercer punto de vista, pudiera pensarse que no se trata sino de una sola y la misma línea, de una *línea de fuga primera* que se relativiza en la línea molecular y que se deja detener o cortar en la línea molar (*D* 165). Deleuze afirmará en *Dialogues*, y esa afirmación se trasplantará tal cual a *Mil mesetas*, que las sociedades no se definen por sus conflictos o contradicciones sino por sus líneas de fuga (*MP* 263 y *D* 164). En cierto sentido, la línea de fuga «está ahí desde siempre, aunque sea lo contrario de un destino: ella no tiene por qué separarse de las otras dos, sería más bien primera, y las otras derivarían de ella» (*D* 152). Pero en otro sentido parece surgir después, parece extraerse de las otras dos. «En todo caso, las tres líneas son inmanentes, están tomadas las unas en las otras» (*Idem*). En otras palabras, cuando surge la tentación de introducir una jerarquía, Deleuze y Guattari hacen de trileros de las líneas, pues incluso cuando las líneas de fuga se reivindicán como primeras –y desde luego lo son desde el punto de vista de la crítica–, el reverso de esa primacía es que «las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volviesen a pasar por las organizaciones molares y no remodelaran sus segmentos, sus distribuciones binarias» (*MP* 264). Y es que, además, en la teoría de las líneas hace acto de presencia también el problema del nómeno –o más bien no deja de hacer acto de presencia, en la medida en que las distinciones de Deleuze y Guattari que abordan la cuestión del Afuera reactualizan la clásica distinción kantiana–: el CsO era un límite, nunca se acababa de acceder a él (*MP* 186); pues bien, ahora el flujo puro abstracto no se aprehende «más que a través de los índices de la línea de segmentos; pero inversamente, ésta y ellos no existen sino a través del flujo que los baña» (*MP* 266).

En cualquier caso, las líneas no reintroducen un dualismo –que no se define meramente por el número dos y que tampoco, por tanto, se puede anular añadiendo un tercer término–. El dualismo sólo se supera desplazándolo a la manera de una carga (*D* 160), cuando se encuentran entre los términos desfiladeros que hacen del conjunto una multiplicidad, con independencia del número de términos o partes. «No hablamos de un dualismo entre dos tipos de cosas, sino de una multiplicidad de dimensiones, de líneas y de direcciones en el seno de un agenciamiento» (*D* 160). De todas formas, si Deleuze y Guattari mantienen un cierto número de parejas no es para comprenderlas en términos de oposición sino de tensión inmanente en el seno de una multiplicidad: desde uno de los polos se tensa el otro –por eso, como veremos, no es posible sostener una renuncia frontal al Estado–.

Por otra parte, en la medida en que no hay ya oposición ni máquina binaria a la que remitir la repartición de las líneas, tampoco es posible, o al menos eso pretenden Deleuze y Guattari, identificar el bien con uno de los extremos –sino siempre, como solicita la prudencia, con el término medio–. Hay que evitar (1) el error axiológico que considera que bastaría con un poco de “flexibilidad” para ser mejor (*MP* 262). Sin embargo, éste no es el único error contra el que previene la novena meseta: cabría

además (2) un error psicológico que restringiría lo molecular a la imaginación del individuo, a un puro idealismo privado; (3) un error que reduciría la diferencia entre lo molar y lo molecular a una simple diferencia de tamaño; (4) y un error que traduciría la distinción directamente en no-relación, que no tendría en cuenta la relación recíproca.

La línea de fuga, en la segunda parte del cuarto capítulo de *Dialogues*, es estimada, si bien «en cierto modo» —es decir, con la precaución de que desde otro punto de vista la cosa se puede invertir—, como *primera*, como lo constitutivo del campo social, como aquello sobre lo que se crea, se traza y se compone lo real⁶²⁰. La primacía, ciertamente, no es cronológica, pero tampoco es la primacía que podría tener un mundo eidético platónico; es más bien la primacía de lo virtual, de lo intempestivo —aunque cronológicamente las reterritorializaciones se hagan al mismo tiempo que las desterritorializaciones—. Y la fuga no es una mera huida, no es una salida del mundo hacia una presunta trascendencia, no es tanto un cambio de situación o de lugar en el tiempo y en el espacio cuanto el enloquecimiento, el desquiciamiento, la exasperación de una situación dada —por eso entre las líneas no hay oposición sino tensión inmanente—. Las líneas de fuga, en tanto que vectores de desorganización —vectores desde el plano de organización hacia el plano de inmanencia—, no huyen, sino que *hacen huir*⁶²¹, y en eso consiste la crítica: la fuga no es una evasión sino una absoluta subversión.

El estudio de estas líneas es el objeto de la pragmática, la rizomática, el esquizoanálisis, la micro-política, el diagramatismo o la cartografía; estas disciplinas analizan los pasajes, el “en medio”, y, por tanto, habrán de incluir un apartado sobre los peligros (*D* 166-ss.). En *Mil mesetas*, en la medida en que la prudencia ocupa un lugar capital —como consecuencia de la decisión de estudiar frontalmente la relación entre el adentro y el Afuera—, los riesgos pasan a ser no sólo un apartado sino la cuestión fundamental: «el estudio de los peligros sobre cada línea es el objeto de la pragmática o del esquizoanálisis, en tanto que no se propone representar, interpretar ni simbolizar, sino sólo hacer mapas y trazar líneas, marcando sus mezclas tanto como sus distinciones» (*MP* 277). De las tres líneas, no cabe decir que una sea mala o la otra buena por naturaleza y necesariamente, pues todas comportan una serie de riesgos particulares. El miedo a perder la seguridad y el confort de los segmentos nos hace agarrarnos a ellos y a las reterritorializaciones, plegarnos sobre las líneas de segmentariedad dura y no dejar que pase nada. En cuanto a la línea molecular, no está amenazada sólo por los mismos peligros que la primera pero molecularizados, sino también por un peligro propio: franquear un umbral demasiado deprisa puede provocar que creamos ver con claridad que lo que hay son nada más que vacíos, agujeros negros. Habría además un peligro común a estas dos líneas: el peligro del poder, del totalitarismo que fija a la máquina de mutación molecular en la máquina de sobrecondición molar. Y, por último, estaría el peligro de las líneas de fuga: éstas corren el riesgo de convertirse en líneas de abolición y de destrucción, en «pasión de abolición» (*D* 168, *MP* 280), tanto de las otras cuanto

⁶²⁰ La línea abstracta o de fuga aparece, además, como el vector que pasa entre el más acá y el más allá, entre el adentro y el Afuera —que es el paso constituyente—: «Los agenciamientos son conjuntos de líneas, un poco como en un cuadro. Pero hay muchas clases de líneas. Hay líneas segmentarias, segmentarizadas; hay líneas que se estancan o caen en “agujeros negros”; hay líneas destructivas, que dibujan la muerte; y las hay finalmente vitales y creadoras. Estas últimas abren un agenciamiento en lugar de cerrarlo. La noción de lo *abstracto* es una noción muy complicada: una línea puede no representar nada, ser puramente geométrica, pero no por ello es abstracta, en la medida en que dibuja un contorno. La línea abstracta es la que no tiene contorno, que pasa *entre* las cosas, una línea mutante» (*DRF* 164).

⁶²¹ *K* p. 85: «Ya en los cuentos de animales Kafka trazaba líneas de fuga: pero no huía “fuera del mundo”, era más bien el mundo y su representación lo que él *hacía huir* (en el sentido en que un tubo tiene fugas [*fuit*])».

de sí mismas –en una destrucción absoluta más allá de los vacíos parciales de los agujeros negros–. José Luis Pardo habla de un cierto poso o «suspiro de amargura»⁶²² a propósito de la siguiente cita: «ellas desprenden una extraña desesperación, como un olor a muerte e inmolación, como un estado de guerra del que se sale roto: ellas tienen sus propios peligros que no se confunden con los precedentes» (MP 280). No obstante, la deriva mortífera de las líneas de fuga es el envés de su potencia creadora –de su primacía–, no es lo que las define sino el peligro al que puede abocar una sobredosis de huidas –pues una dosis adecuada es precisamente la que constituye lo real, y lo más real de todo, el plano de inmanencia–. Cuando desembocan en la muerte, «es en función de un peligro que les es propio, y no de un destino que sería el suyo» (D 169). La pragmática como ciencia de la prudencia habrá, pues, de dosificar.

2.3.2. Aparato de Estado y Máquina de Guerra

La doctrina de las líneas, así como las nuevas versiones de la distinción entre las dimensiones actual y virtual, son el espacio teórico en el que se establece y preserva la distancia crítica, pero ese espacio y esa distancia son además inmediatamente políticos: «Es en campos sociales concretos, en tal o cual momento, donde hay que estudiar los movimientos comparados de desterritorialización, los continuums de intensidad y las conjugaciones de flujos que forman» (D 163, MP 268). Es decir, si bien el ámbito de estudio de la pragmática es el ser, la ontología –como sucedía en el caso de la lingüística– es directamente política. Según cómo se distribuyan las líneas, según qué relaciones, conexiones o conjunciones establezcan, las formaciones sociales se constituirán de una u otra manera. Pero ahora el estudio de las distintas formaciones sociales no cobra ya, como sucedía en *El Anti-Edipo*, el aspecto de una historia universal: «en lugar de aceptar, como en *El Anti-Edipo*, la sucesión tradicional Salvajes-Bárbaros-Civilizados, nos hallamos ahora ante todo tipo de formaciones coexistentes: grupos primitivos, que operan mediante series y por evaluación del “último” término, en un extraño marginalismo; comunidades despóticas, que constituyen, por el contrario, conjuntos sometidos a procesos de centralización (aparatos de Estado); máquinas de guerra nómadas, que no se apropian de los Estados sin que éstos se apropien de esas mismas máquinas, que en principio no formaban parte del Estado» (DRF 290).

Cuando en *Mil mesetas* llamen a la línea flexible “primitiva”, no quieren decir que sea algo exclusivo de sociedades primitivas pasadas ni una regresión de las sociedades modernas –del mismo modo que llamar “moderna” a la línea de segmentariedad dura no significa que sólo se dé en el mundo contemporáneo–. Hay una imbricación tal de las líneas que las sociedades primitivas tienen ya núcleos de dureza, anticipan el Estado aunque sólo sea para conjurarlo, y las sociedades modernas aún contienen un tejido flexible que es precisamente el que permite a los segmentos desarrollarse. «La segmentariedad flexible no es ni siquiera la pervivencia de un salvaje en nosotros, es una función perfectamente actual e inseparable de la otra. Toda sociedad, pero también todo individuo, están por tanto atravesados por las dos segmentariedades a la vez» (MP 260).

El aparato de Estado es la configuración del espacio social a partir de líneas de segmentariedad dura, a partir de una máquina de sobrecodificación que centraliza el poder, mientras que las máquinas de guerra son las que producen movimientos de descodificación y de desterritorialización, las que *hacen huir*, la dinámica propia de los

⁶²² J. L. Pardo, “Máquinas y componendas”, p. 59.

nómadas y las líneas de fuga⁶²³. Ahora bien, no es posible aislar los dos procesos, no cabe codificar ni sobrecodificar con independencia de los vectores de decodificación y desterritorialización que atraviesan el territorio que se quiere codificar; y esos vectores *atraviesan* el territorio, es decir, no se pueden trazar en el vacío –como mucho conducen a un espacio liso, a un desierto, pero recordemos que su vacío es un vacío poblado, poblado por singularidades y acontecimientos bajo la forma de hecceidades–.

De igual manera, el espacio estriado y el espacio liso que corresponden a estas dos distribuciones de la multiplicidad, que constituyen los espacios sedentario y nómada en los que se instituye el aparato de Estado y se desarrolla la máquina de guerra respectivamente (MP 592), no se pueden comprender a partir de una oposición simple, en la medida en que no existen sino por sus relaciones recíprocas. Son de *distinta naturaleza*, pero se presuponen recíprocamente⁶²⁴. Sin embargo, la distancia crítica es la que solicita, sin perjuicio del reconocimiento de una imbricación inseparable *de hecho*, el mantenimiento de una distinción *de derecho*, de una distinción abstracta entre los dos espacios y entre los dos agenciamientos que presuponen. Esta distinción sirve para traer a la luz las condiciones que determinan que las mezclas de hecho sean de una u otra manera: el resultado no es el mismo si el espacio liso es el que queda capturado o envuelto en un espacio estriado, o si el espacio estriado es el que se disuelve en un espacio liso, el que permite que un espacio liso se desarrolle.

En el orden de lo virtual hay al menos dos estados simultáneos de la máquina abstracta, y los pasajes de esos estados a su actualización, así como las mezclas e interacciones entre los propios estados virtuales, habrán de regirse también por la prudencia en la medida en que, en tanto que pasajes, comportan peligros concretos. Por una parte, la máquina abstracta puede ser máquina de sobrecodificación, definir una segmentariedad dura, delimitar un centro en un espacio homogéneo y estriado; en definitiva, puede instaurar un Estado –el aparato de Estado es el agenciamiento que efectúa la máquina de sobrecodificación–. Pero cuando el Estado se identifica con la máquina abstracta de sobrecodificación, se anula la distancia crítica –la separación entre el agenciamiento concreto y la esfera de lo virtual–, se actualiza por completo lo virtual y se impone un régimen totalitario (MP 272-273; *cfr.* también MP 232). Por otra parte, la máquina abstracta puede devenir también máquina abstracta de mutación, puede actuar por decodificación y desterritorialización, trazando líneas de fuga y dirigiendo los flujos de cuantos y sus conexiones. En este estado, la máquina abstracta dispone de máquinas de guerra en sus líneas –la máquina de guerra sería el agenciamiento propio de la máquina abstracta de mutación–, hace circular entre los segmentos duros y en direcciones alternativas las líneas de fuga –mientras que los segmentos duros o molares obstruyen, bloquean e interceptan esas líneas–. Y el peligro en este segundo caso no es ya la deriva totalitaria del Estado, sino el devenir fascista de la máquina de guerra. De nuevo el desastre es la consecuencia de la supresión de la distancia crítica, pero esta vez

⁶²³ La distinción aparato de Estado/máquina de guerra se traza sobre la teoría de las líneas desde la perspectiva de dos tipos concretos: líneas de segmentariedad dura, territorializantes –el Estado–, y líneas de fuga desterritorializantes –máquina de guerra–. Las líneas de segmentariedad flexible, las líneas moleculares, aparecerían como una oscilación entre los dos extremos –las sociedades primitivas tendrían la doble posibilidad de derivar en nómadas o en mercenarios del imperio, serían ese espacio de indiscernibilidad donde aún la decisión no está tomada, si bien existe ya una tensión entre los dos extremos–.

⁶²⁴ MP, p. 593: «Los dos espacios no existen de hecho sino por sus mezclas el uno con el otro: el espacio liso no cesa de ser traducido, trasvasado a un espacio estriado; el espacio estriado es constantemente revertido, devuelto a un espacio liso. En un caso se organiza el desierto; en el otro caso, es el desierto el que gana y crece; y los dos a la vez».

no porque se haya actualizado todo lo virtual, sino porque se pretende virtualizar todo lo actual, eliminar todo atisbo de agenciamiento concreto estatal:

El totalitarismo es un asunto de Estado: concierne esencialmente a la relación del Estado como agenciamiento localizado con la máquina abstracta de sobrecodificación que él efectúa. Incluso cuando se trata de una dictadura militar, es un ejército de Estado el que toma el poder, y el que eleva al Estado al estadio totalitario; no es una máquina de guerra. El totalitarismo es por excelencia conservador. Mientras que, en el fascismo, se trata de una máquina de guerra. Y cuando el fascismo se construye un Estado totalitario, no es ya en el sentido de que un ejército de Estado toma el poder, sino por el contrario en el sentido de que una máquina de guerra se apodera del Estado. Una curiosa observación de Virilio nos pone sobre la pista: en el fascismo, el Estado es mucho menos totalitario que *suicida*. Hay en el fascismo un nihilismo realizado. A diferencia del Estado totalitario que se esfuerza por taponar todas las líneas de fuga posibles, el fascismo se construye sobre una línea de fuga intensa, que él transforma en línea de destrucción y de abolición puras (MP 281).

La política, en consecuencia, no se juega en la elección de uno de los dos polos –pues ambos son igualmente necesarios para mantener la distancia crítica, una distancia que ahora se hace explícitamente práctica: es la que nos preserva de las derivas fascistas y totalitarias–, sino en el equilibrio de la balanza, en la búsqueda de la dosis idónea, en una estrategia de negociación de los pasajes entre uno y otro. Y desde un punto de vista meramente explicativo –no todavía estratégico–, la diferencia sigue siendo fundamental: ninguno de los dos polos sirve como factor explicativo absoluto, ninguno de los factores precede lógicamente o cronológicamente al otro.

La máquina de guerra, pese a su nombre, «no tiene ciertamente la guerra por objeto» (MP 280). Cuando tiene a la guerra por objeto pierde su potencial creador y se convierte en máquina de destrucción y de catástrofe; es el fracaso de la máquina abstracta de mutación –o la consecuencia de una mutación imprudente, de una efectuación salvaje, demasiado rápida–. Pero, en general, las mutaciones que entraña remiten a la desterritorialización, al paso de flujos; es un agenciamiento de origen nómada dirigido contra el agenciamiento del aparato de Estado, un agenciamiento construido sobre líneas de fuga. El Estado trata de apropiarse de ella, convertirla en una pieza de su aparato –por ejemplo, en una institución militar estable–; la máquina de guerra trata de resistir esa apropiación, trata de abrir vías de escape en el sistema cerrado estatal. La prudencia habrá de registrar estos intercambios: no permitir que el Estado se apropie por completo de la máquina de guerra, pero tampoco consentir que la máquina de guerra invada totalmente la organización del Estado e implante una destrucción generalizada. Las líneas de fuga habrán de permanecer en situación de líneas de mutación y de cambio, de conexiones alternativas y creadoras –ni derivar en líneas de abolición y destrucción por una sobre-extensión de la máquina de guerra (Estado suicida), ni permanecer bloqueadas y obstruidas por la omnipresencia del aparato de Estado (Estado totalitario, en términos de Virilio)–, y ello sólo es posible manteniendo la distancia crítica entre lo virtual y lo actual y el equilibrio entre los dos agenciamientos de la máquina abstracta. El peor de los peligros, tal como afirman Deleuze y Guattari en la meseta “Micropolítica y segmentariedad”, es «una máquina de guerra que no tendría sino la guerra por objeto, y que aceptaría abolir sus propios sirvientes antes que detener la destrucción. Todos los peligros de las otras líneas son poca cosa al lado de éste» (MP 283)⁶²⁵. Es una máquina de guerra que se destruiría a sí misma –como constaba en el telegrama 71 de Hitler: «si la guerra está perdida, que la

⁶²⁵ Esta línea de abolición no es una pulsión en el sentido freudiano: «cada vez que una línea de fuga se convierte en línea de muerte, no invocamos una pulsión interior del tipo “instinto de muerte”, invocamos todavía un agenciamiento de deseo que pone en juego una máquina objetivamente o extrínsecamente definible» (D 171).

nación perezca»— antes que interrumpir la destrucción. Hay que mimar los estratos, imitar el Estado, pero también mantener abierto el acceso al plano de consistencia y su potencialidad virtual —pues esta última es la única garantía de la democracia, el único elemento que asegura la constante revisión de los principios políticos—.

Frente a *El Anti-Edipo*, por ende, la cuestión no se juega tanto en el ámbito de las sucesiones históricas cuanto en la gestión de las coexistencias y los devenires simultáneos; la distancia crítica se ha convertido en el problema fundamental, indisolublemente ontológico y político. De ahí que Deleuze y Guattari no cesen de insistir en que la máquina de guerra tiene una naturaleza y un origen distinto de los del aparato de Estado. La relación entre ambos elementos es la relación entre un adentro un afuera: «la máquina de guerra viene del afuera» (*D* 170)⁶²⁶. En ese sentido, los nómadas, pobladores del desierto y personajes conceptuales de la máquina de guerra, son como los noúmenos o lo incognoscible de la historia (*D* 171), pues su reterritorialización —el punto donde sería posible la aprehensión sin fuga, sin que lo que queremos apresar se cuele entre los dedos— es su propia desterritorialización⁶²⁷.

Ya desde 1977, el planteamiento de la cuestión del Estado y los términos en que se despliega la distancia crítica apuntan a *disolver una falsa alternativa*: no se trata de elegir entre aparato de Estado y máquina de guerra. La propuesta de trascender el modelo organizacional del aparato de Estado no conduce inmediatamente a la extensión ubicua de la máquina de guerra, sino a pensar otro tipo de organizaciones que, si bien ya no serían estatales *sensu stricto*, sí mantendrían una serie de estratos, un agenciamiento concreto con líneas de segmentariedad dura. «Cuando se rechaza el modelo del aparato de Estado, o de la organización de partido que se modela sobre la conquista de este aparato, no se cae no obstante en la alternativa grotesca: o bien apelar a un estado de naturaleza, una dinámica espontánea, o bien devenir el pensador sedicente lúcido de una revolución imposible» (*D* 174). No obstante, la pregunta acerca de la posibilidad de una organización que no se modele ya sobre el aparato de Estado no puede dejar de invocar un cierto «Estado por venir» (*D* 174). «En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista de una máquina de guerra en general, ¿por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está en tren de devenir posible?*» (*D* 176), un nuevo tipo de revolución que conjuraría su fracaso apelando a un Estado por venir.

Del mismo modo que en *Mil mesetas* renuncian a la hipótesis de un “antes del Estado” —a la concepción de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado— por considerarla un «sueño de etnólogo» (*MP* 535), parece intuirse en algunos pasajes que la idea de un “después del Estado” sería igualmente tramposa, algo así como un «sueño de revolucionario», pues en realidad después del Estado —de un agenciamiento concreto estatal— sólo cabe un Estado por venir —otro tipo de agenciamiento, pero al fin y al cabo Estado—, aunque sólo sea como la condición que asegura que pueda seguir habiendo máquina de guerra y líneas de fuga —pues si desapareciese el Estado, desaparecería con él, en tanto que se presuponen recíprocamente, la máquina de guerra—. Si una de las tesis novedosas de *Mil mesetas* es el rechazo del “antes del Estado”, y si su perspectiva es la de la coexistencia y contemporaneidad de todas las formaciones sociales, pensar en un “después del Estado” —y en una suerte de “post-existencia” de la máquina de guerra— es tan ilusorio como postular la preexistencia de comunidades primitivas sin Estado. Ni

⁶²⁶ *MP*, p. 531: «En primer lugar, la máquina de guerra no explica nada; pues o bien es exterior al Estado, y está dirigida contra él; o bien le pertenece ya, encastrada o apropiada, y lo supone».

⁶²⁷ Para el nómada «es la desterritorialización la que constituye su relación con la tierra [...], se reterritorializa en la desterritorialización misma. Es la tierra la que se desterritorializa a sí misma, de modo que el nómada encuentra allí un territorio [...]. El nómada hace el desierto en la misma medida en que es hecho por él» (*MP* 473).

pasado ni futuro sin Estado –al menos en el orden de lo actual, por mucho que el orden de lo virtual no sólo pueda, sino que deba pensar esa posibilidad, y pensarla no ya en pasado o en futuro sino en coexistencia, como todo lo virtual; o al menos en el orden de lo virtual (es decir, el Estado habrá de estar presente al menos en uno de los dos órdenes), pues desde una existencia virtual es como actúa sobre las sociedades primitivas («antes de aparecer, el Estado ya actúa»; *MP* 537) y como tal vez actúe en el Estado por venir–.

El pensamiento horizontal y espacial, a partir de la codependencia, coexistencia y simultaneidad del espacio liso y el espacio estriado, el nómada y el sedentario, la máquina de guerra y el aparato de Estado, se sirve de una *topología* para distribuir el hecho y el derecho, lo actual y lo virtual, el fenómeno y los noúmenos. Sobre un mismo plano conviven sociedades primitivas, Estados y máquinas de guerra, líneas flexibles, líneas duras y líneas de fuga, y entre todos ellos hay diferencia de naturaleza pero también transferencias e intercambios. Entre todos los elementos distribuidos sobre el plano hay una causalidad al revés, sin finalidad (*MP* 537), y coexisten de dos maneras, de manera extrínseca y de manera intrínseca (*MP* 542). Por un lado, aquello que caracteriza a cada una de las formaciones sociales presupone en cierto modo a las demás –el Estado es aparato de captura y presupone o anticipa aquello que captura, la sociedad primitiva es conjuración del Estado y por tanto también lo anticipa, etc.–. Pero además de esta coexistencia extrínseca, habría una coexistencia intrínseca en la que las formaciones no sólo se presupondrían, sino que entrarían a funcionar las unas bajo el régimen de las otras –el Estado por ejemplo se puede apropiarse de la máquina de guerra–.

La coexistencia, tanto extrínseca como intrínseca, entraña un cierto reparto entre lo virtual y lo actual –de hecho, la comprensión de la coexistencia en *Mil mesetas* se sirve claramente del modelo de la coexistencia de lo virtual con lo actual, la única coexistencia que permite a los mundos imposibles convivir, ser igualmente reales sin entrar en contradicción–. Pero la distinción entre lo virtual y lo actual no es exactamente la distinción entre la máquina de guerra y el aparato de Estado, pues ambos son los agenciamientos que efectúan respectivamente la máquina abstracta de mutación y la máquina abstracta de sobrecodificación. Sin embargo, sí hay una cierta solidaridad entre la máquina de guerra y lo virtual –de ahí que su peligro sea la virtualización absoluta– y entre el aparato de Estado y lo actual –razón por la cual el totalitarismo de Estado consiste en una actualización absoluta–: «la “máquina” de guerra [...] está por tanto mucho más cerca de la máquina abstracta que el aparato de Estado» (*MP* 639), pues éste último le hace perder su potencia de metamorfosis, mientras que la primera fomenta las mutaciones y las fugas. «Un agenciamiento está tanto más cerca de la máquina abstracta viviente en cuanto que abre y multiplica las conexiones y traza un plano de consistencia con sus cuantificadores de intensidades y de consolidación» (*idem*). La máquina de guerra en principio desbroza el acceso al campo de lo virtual en la medida en que se compone de singularidades y hecceidades y no de sujetos y funciones, en la medida en que se mueve en los umbrales de intensidad y no en los segmentos y las líneas de corte; pero se alejará inmediatamente de ese campo y de la máquina abstracta –se alejará en verdad de cualquier cosa, hasta de sí misma– tan pronto como se convierta en línea de muerte.

Desde estas coordenadas, el estudio de las condiciones ha ampliado considerablemente su radio de aplicación. Hasta un cierto momento parecería que sólo el orden de lo virtual, del campo trascendental sin sujeto, de la Idea, así como la grieta que subyace en calidad de trascendental profundo –como la pulsión de repetición que permite la aplicación del principio del placer–, administran las condiciones. No obstante, la insistencia en esta causalidad invertida y en los distintos modos de

coexistencia trae a la luz otro tipo de condiciones: ya no se puede seguir hablando de buenos y malos, pues los que antes eran los malos –los órdenes histórico-empíricos, las actualizaciones concretas, el dispositivo Estatal, los estratos y organizaciones e incluso las significaciones– se revelan ahora como necesarios para hacer posibles las antes consideradas cosas buenas –las líneas de fuga, las mutaciones, los campos intensivos, los devenires, etc.–; y ahora las cosas buenas también tienen su lado malo, sus peligros, de ahí la importancia de la nueva ciencia de los límites como arte de la prudencia. La crítica del evolucionismo –los nómadas ya no preceden a los sedentarios, ni las sociedades primitivas a las modernas: se trata de fenómenos de transporte y transferencia, no de evolución (MP 537)– y la defensa de la coexistencia sirven, pues, para poner en su lugar y acotar los peligros del “más allá” pero también los del “más acá”. Por eso decíamos que *Mil mesetas* es quizás mucho más kantiana que *El Anti-Edipo*, mucho más *Crítica de la razón pura* y ciencia de los límites.

En su artículo “Máquinas y componendas”, José Luis Pardo aborda la cuestión del Estado tal como es planteada en *Mil mesetas* a diferencia de *El Anti-Edipo*. Según Pardo, *Mil mesetas* se habría propuesto acometer dos tareas que en 1972 habían quedado resueltas de manera insatisfactoria: (1) demostrar que los movimientos moleculares son auténticamente políticos –desprivatizar lo molecular– y (2) ofrecer una alternativa teórica a las formas clásicas de organización y representación política. El orden de las coexistencias ya no les permite admitir el postulado de las sociedades sin Estado, porque «*ha habido Estados siempre y en todas partes*» (MP 535). La preexistencia de las comunidades primitivas que en *El Anti-Edipo* encarnaban el régimen social más próximo en cuanto a la naturaleza a las máquinas deseantes es ahora tildada de «sueño de etnólogo» (*idem*), pues la nueva lógica espacial establece que «todo coexiste, en constante interacción» en una red compleja (MP 536). Los dos movimientos inversos, de los primitivos al Estado y del Estado a los primitivos, deben ser pensados como contemporáneos, de acuerdo con la causalidad invertida que defienden Deleuze y Guattari como consecuencia de la inmanencia. Ahora bien, que siempre haya habido Estado no significa que no haya al mismo tiempo un Afuera del Estado: la complicidad estratégica de Deleuze y Guattari ciertamente se establece con la máquina de guerra, y no ya con el capitalismo, pero esa complicidad cuenta con la inevitabilidad del Estado. José Luis Pardo advierte que el concepto de máquina de guerra con el que Deleuze y Guattari creen solucionar el problema de la forma de exterioridad al Estado entraña al menos dos dificultades: (1) sustituye el mito del buen salvaje, el sueño de etnólogo, por lo que él denomina «el mito del buen nómada»⁶²⁸, en la medida en que en algunos pasajes de *Mil mesetas* parece querer establecerse el origen de la máquina de guerra en las organizaciones empírico-históricas de los pueblos nómadas –y de este modo, no sólo rompería con la coexistencia y la causalidad invertida, sino también con la ambivalencia que no permitía identificar linealmente lo bueno y lo malo, pues las sociedades nómadas serían revolucionarias y buenas por naturaleza–; (2) en segundo lugar, el concepto de máquina de guerra, según Pardo, lleva a Deleuze y Guattari a rechazar los límites del Derecho. Ahora bien, con respecto a este segundo punto, aunque la máquina de guerra sea ciertamente anti-estatal y no sólo extra-estatal, la organización política por la que apuestan Deleuze y Guattari no consiste en una reivindicación de la máquina de guerra al desnudo, sino limitada siempre por la prudencia en la que tantas veces insisten, de modo que no derive en fascismo –además de que, como hemos indicado, ésta sólo existe en presuposición recíproca con el Estado–. Pardo habla de una contradicción interna a *Mil mesetas*, de una tensión o

⁶²⁸ J. L. Pardo, “Máquinas y componendas”, p. 57.

«grave incongruencia»⁶²⁹ que lleva a Deleuze y Guattari a defender en ocasiones el Estado como el menor de los males y a denostarlo en otras como lo que arruina la potencia de la máquina de guerra⁶³⁰. Sin embargo, ¿no cabría entender que ambas afirmaciones no son sino las dos perspectivas que sólo funcionan si se mantienen unidas, si la una limita a la otra –en la ciencia de los límites–, si no se las separa y convierte en una apología aislada bien de la máquina de guerra o bien del Estado? La ambigüedad y la ambivalencia de Deleuze y Guattari no es el resultado de una mera insuficiencia conceptual, sino la herramienta que les permite pensar el Estado y su Afuera sin insertarlos en una máquina binaria y maniquea, la herramienta que sirve para poner límites en ambos casos –pues son el Estado y su Afuera, la máquina de guerra, los que están afectados por la ambigüedad y la ambivalencia: el Estado sirve para limitar las derivas fascistas de la máquina de guerra, aunque puede también asfixiar el funcionamiento creativo de sus líneas de fuga si la máquina de guerra no ejerce a su vez de límite; y la máquina de guerra sirve para impedir las tendencias totalitarias del Estado, pero también, si ella misma no es limitada por el Estado, puede conducir a la pasión de abolición y destrucción y a la muerte–. Lo “revolucionario” en Deleuze y Guattari –y en Deleuze a solas– siempre se ha presentado como comportando peligros muy concretos y como estando necesitado de una limitación –una contra-efectuación en “Porcelana y volcán”, una superficie en la *Lógica del sentido* en general, un estrato (un sujeto, un organismo, una significación) en *Mil mesetas*, una doble concepción de la muerte en *El Anti-Edipo*, etc.–. Siempre que han defendido las bondades de las desterritorializaciones, de la grieta, de la esquizofrenia o del nomadismo han acompañado sus afirmaciones con una limitación. La ambigüedad, por tanto, ha estado desde siempre y no creemos que constituya contradicción ninguna, sino que es la consecuencia de colocar uno al lado del otro el ámbito de los acontecimientos virtuales y el ámbito de los cuerpos y los estados de cosas actuales. En cualquier caso, la primacía de la máquina de guerra y de las líneas de fuga sólo puede sostenerse en calidad de acontecimiento virtual, pero en calidad de un acontecimiento que no debe efectuarse si no se quiere caer en la línea de destrucción, y que sólo puede actualizarse de modo parcial, siendo contra-efectuado por el Derecho de Estado⁶³¹. La defensa entusiasta de la revolución, en definitiva, no se queda en mera retórica, por cuanto es una defensa en el plano de lo virtual, ese plano que se debe preservar sin actualizar como reservorio de cambios y alternativas y garante por ende de la democracia; la máquina de guerra opera como un ideal regulativo que no es tanto que no se pueda alcanzar cuanto que no se debe actualizar por completo. Las líneas de fuga deben poder ser trazadas, pero no seguidas hasta el final. Ésta es la conclusión que José Luis Pardo arroja en el último apartado de su artículo, donde se propone una vía para continuar la filosofía política deleuzeana y foucaultiana más allá de sus propias incongruencias y limitaciones⁶³² –conclusión que nosotros encontramos ya esbozada en el propio

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁶³¹ No es éste el lugar para iniciar una discusión acerca de la concepción de Deleuze sobre la jurisprudencia y el derecho, pero sí quisiéramos señalar que la primera vendría a ser el resultado de una negociación entre el aparato de Estado y la máquina de guerra, y no meramente la imposición de la segunda; vendría a implantar un marco legal que, como la prudencia de la ciencia de los límites, habría de hacerse valer *en cada caso*. En el último apartado del artículo “Máquinas y componendas”, José Luis Pardo desarrolla una comprensión del Derecho que se distancia de las doctrinas de Deleuze y en lugar de concebirlo como un producto del Estado lo ubica en la frontera entre el Estado y las componendas.

⁶³² J. L. Pardo, “Máquinas y componendas”, p. 63.

Deleuze–: «el confundir lo actual con lo virtual tiene efectos devastadores tanto en la teoría como en la práctica»⁶³³.

2.3.3. *Gris sobre gris o los devenires del secreto. Más allá de lo empírico y lo trascendental, del contenido y la forma*

La noción de lo trascendental no se encuentra como tal en *Mil mesetas*, en contraste con las varias apariciones en las que, en *El Anti-Edipo*, acompaña a “experiencia”, “análisis”, “filosofía”, “inconsciente”, etc. Pero pese a esa ausencia léxica, la problemática de lo trascendental no sólo continúa estando vigente, sino que además da en 1980 con una nueva reformulación –en la que, como ya hemos explicado, el condicionamiento es bidireccional y ambivalente–. El plano de consistencia o de inmanencia será el administrador de las prestaciones de ese trascendental amplificado⁶³⁴, pero antes de entrar a analizarlo, quisiéramos estudiar cómo este problema se desarrolla en un caso concreto, el de la cuestión del secreto. La particular ontología del secreto que presentan Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, además de reactualizar el debate acerca de lo trascendental y el “más allá” de la experiencia posible, aparece como el medio donde la pregunta por el ser –en este caso «¿qué es un secreto?»– se transforma automáticamente en un cuestionamiento de la perspectiva antropológica –la meseta en que se afronta el secreto es precisamente “1730: Devenir-intenso, Devenir-animal, Devenir-imperceptible”, es decir, el lugar de *Mil mesetas* donde más patente se hace la disolución del punto de vista del sujeto–, así como en un compromiso con una determinada manera de hacer política –pues el secreto es un invento de la máquina de guerra en tanto que opuesta al aparato de Estado–.

En la medida en que reactiva la discusión sobre lo trascendental, la cuestión del secreto también lleva aneja una determinada comprensión de la relación entre el fenómeno y el nómeno. Esta relación es abordada en *Mil mesetas* a partir de los distintos modos de funcionamiento del plano de organización y el plano de consistencia y, en concreto, a partir del tema de la percepción y lo imperceptible, con el que el secreto tiene, como veremos, una relación privilegiada aunque variable (MP 351). Cuando el plano promueve desarrollos de formas y formaciones de sujetos, cuando se configura en torno a una organización y su desarrollo –estructura y génesis en sentido peyorativo–, da a ver lo que se ve, da a oír lo que se oye, etc., pero él mismo es un *principio oculto*. El plano de organización no está dado, está oculto por naturaleza, y sólo puede inferirse o deducirse a partir de lo que se da: la formación de los sujetos y el desarrollo de las formas se fundan sobre un principio o unidad trascendente cuya aprehensión queda fuera de su alcance –un significante trascendente, una estructura oculta–. El plano sería así una dimensión suplementaria a lo que se da (n+1), un plano de trascendencia. Pero, por otra parte, en lugar de sujetos y formas, el plano puede albergar simplemente relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud entre elementos no formados, entre moléculas o partículas asubjetivas, anorgánicas y asignificantes –los sujetos y las formas se disuelven en hecceidades y afectos, en individuaciones impersonales–; puede devenir imperceptible –y dejar de estar oculto–. Y en este plano, aunque no haya desarrollos ni organizaciones –ni formas ni unidades, (n-1)–, pasan cosas, se configuran agenciamientos, se componen elementos heterogéneos. Es el plano de inmanencia o de consistencia, y ya no constituye un principio oculto o trascendente, pero precisamente porque, a pesar de ser imperceptible

⁶³³ *Ibidem*, p. 76.

⁶³⁴ Las nociones de campo trascendental y empirismo trascendental serán recuperadas en el último texto escrito por Deleuze, “La inmanencia, una vida...”.

—o más bien gracias a ello—, se da junto con aquello que se da u ocurre en él —y sólo con ello— (MP 325-ss., “Recuerdos de un planificador”). El plano estratificado y el plano desestratificado, el organismo y el Cuerpo sin Órganos, el ecúmeno y el planómeno, son los dos modos de funcionamiento de la máquina abstracta —organiza estratos (sujetos, formas, funciones, etc.) o funciona en las desterritorializaciones y líneas de fuga del plano de consistencia—. Pero esta oposición —aunque no hay que perder de vista que se trata de una coexistencia— no hace del plano de consistencia un simple caos desorganizado, «ni una noche blanca caótica, ni una noche negra indiferenciada. Hay reglas, que son las de la “planificación”, las de la diagramatización» (MP 90-91). El plano de consistencia tiene sus reglas o criterios: «si no hay orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades, hay *criterios*, y lo importante es que esos criterios no vienen después, que se ejercen al mismo tiempo, en el momento, suficientes para guiarnos entre los peligros» (MP 307). Mientras que el plano de organización es un principio oculto o trascendente, en el plano de consistencia todo *deviene imperceptible*, pero «es justamente allí donde lo imperceptible es visto, entendido. Es el planómeno o la Rizosfera, el Critérium» (MP 308).

En otras palabras, las relaciones entre la percepción y lo imperceptible son complejas: el plano de inmanencia es lo imperceptible desde el punto de vista del plano de organización —del mismo modo que en *Diferencia y repetición* lo insensible era lo que no puede ser sentido desde el punto de vista empírico, si bien desde el punto de vista de lo trascendental era lo que sólo puede ser sentido, o del mismo modo que el Cuerpo sin órganos en la sexta meseta es un límite, algo a lo que no se puede acceder—. La cuestión del “más allá” de la experiencia posible ya no se resuelve en una mera limitación, en la imposición de un “non plus ultra”; la nueva crítica invita a examinar ese dominio como su objeto propio. Así, el fenómeno o planómeno es el noúmeno —lo imperceptible— para lo que está agenciado como plano de organización, y lo que en el plano de organización es trascendente y se oculta, el ecúmeno, se revela desde la perspectiva del plano de inmanencia como *pura nada* —pues no hay principio trascendente, no hay función unificante, no hay totalidad sino sólo multiplicidades—.

El devenir imperceptible —alcanzar el plano de inmanencia— es el final inmanente de todo devenir⁶³⁵ —sea devenir-animal, devenir-mujer, devenir-niño, etc.—. Ahora bien, devenir imperceptible no significa desaparecer por completo, sino todo lo contrario: *devenir todo el mundo* (MP 342). Aunque, por otra parte, no deja de ser cierto que para devenir todo el mundo —muy diferente del devenir nadie (*Personne*), que es lo que fomenta la generalidad abstracta del plano de organización y sus personas frente a la singularidad impersonal que acoge el plano de inmanencia, y que es la única que puede ser verdaderamente universal— se necesita «mucha ascesis, sobriedad, involución creadora» (MP 342) capaz de despejar los estratos, formas y sujetos que obstruyen las

⁶³⁵ MP, p. 291: «Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en el límite, una identificación [...]. Devenir no es progresar ni regresar siguiendo una serie. Y sobre todo devenir no se hace en la imaginación [...]. El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita o bien se es. Lo que es real es el devenir mismo, el bloque de devenir, y no los términos supuestos fijos por los cuales pasaría lo que deviene [...]. Un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo [...], no tiene término, puesto que su término sólo existe tomado a su vez en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, hace bloque, con el primero. Es el principio de una realidad propia del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de “durées” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes)». MP, p. 334: «Devenir es, a partir de las formas que se tienen, del sujeto que se es, de los órganos que se poseen o de las funciones que se cumplen, extraer partículas, entre las cuales se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y por las cuales se deviene».

líneas de fuga y no dejan pasar nada. Devenir imperceptible es indisociable de devenir indiscernible e impersonal, pues son los tres movimientos que desterritorializan los tres estratos –organización, significancia, subjetivación–: devenir anorgánico, devenir asignificante y devenir asubjetivo respectivamente. Y sólo por esas tres vías, que no son sino tres aspectos de una sola, es posible llegar a devenir todo el mundo, a una suerte de comunidad virtual anónima capaz de acoger a cualquiera⁶³⁶, precisamente por ser *virtual*, inactual o intempestiva –ésta es la verdadera reivindicación política de Deleuze y Guattari, un devenir todo el mundo distinto de los devenires mayoritario y minoritario, un devenir que limite (pero que también sea limitado) los otros dos devenires–. Devenir todo el mundo no es el conjunto molar «todo el mundo» –que sería actual–, sino la creación de multiplicidades o mundos y su puesta en comunicación a través de la detección de sus zonas de indiscernibilidad⁶³⁷ –de los umbrales que nos permiten pasar de un mundo a otro en el continuum de intensidad–. Devenir todo el mundo es reducirse a una línea abstracta que ya no describe figura alguna ni tiene contorno, gracias a lo cual extiende sus umbrales de intensidad –zonas de indiscernibilidad– en un plano continuo con las otras líneas. «Saturar, eliminar, ponerlo todo» (MP 344); saturar hasta franquear un umbral, eliminar lo que impide circular porque impone cortes y segmentos duros, poner un todo que no es una totalidad sino una multiplicidad sustantiva sin Uno (n-1).

La superposición de puntos de vista es quizás lo que puede inducir a equívoco, pero Deleuze y Guattari se cuidan de subrayar que lo imperceptible –desde el punto de vista empírico– es a la vez el *percipiendum*, lo que sólo puede ser percibido –desde el punto de vista del plano de inmanencia– (MP 345); que, por tanto, lo imperceptible no es lo que se opone a lo percibido en una máquina dual –pues en esa máquina no deja de ser imperceptible–. Lo imperceptible siempre lo es por relación a un umbral relativo de percepción, es decir, un umbral que se ha establecido en un plano de organización –un plano que distribuye las formas perceptibles a los sujetos que perciben–. Pero hay otro plano, un plano de consistencia, que «debe ser percibido», que se da con lo imperceptible-*percipiendum* y sólo con ello. Ya no es asunto de umbrales relativos sino de un umbral absoluto, una desterritorialización absoluta donde lo imperceptible y la percepción coinciden por completo, se unen verdaderamente: «es ahí donde lo imperceptible deviene lo necesariamente percibido, saltando de un plano a otro, o de los umbrales relativos al umbral absoluto que coexiste con ellos» (MP 345). Éste es también el punto en que el Inconsciente deja de ser una instancia psíquica blindada y sólo accesible por deducción para *darse*, para darse a la vez que se construye, a la vez que se da lo que él da a ver⁶³⁸.

El devenir imperceptible acaba con las máquinas duales a través de la iluminación de las zonas de indiscernibilidad –la ambivalencia de la que hablábamos al principio del epígrafe–; como ya sucediera en obras anteriores de Deleuze, lo empírico y lo trascendental, la conciencia y lo inconsciente disuelven sus fronteras, lo trascendental

⁶³⁶ Un devenir todo el mundo como el del gran teatro de Oklahoma kafikiano: ¡Nuestro teatro puede emplear a todo el mundo! (al precio, claro está, de que lleven a cabo una ascesis).

⁶³⁷ MP, p. 343: «Devenir todo el mundo, hacer del mundo un devenir, es hacer mundo, es hacer un mundo, mundos, es decir, encontrar sus vecindades y sus zonas de indiscernibilidad. El Cosmos como máquina abstracta, y cada mundo como agenciamiento concreto que lo efectúa. Reducirse a una o varias líneas abstractas que van a continuarse y conjugarse con otras para producir inmediatamente, directamente, *un* mundo, en el cual es *el* mundo lo que deviene, se deviene todo el mundo».

⁶³⁸ MP, p. 348: «El inconsciente no designa más el principio oculto del plano de organización trascendente, sino el proceso del plano de consistencia inmanente, en tanto que aparece sobre sí mismo al mismo tiempo que su construcción. Pues el inconsciente está por hacer, no por encontrar. No hay ya una máquina dual conciencia-inconsciente, pues el inconsciente está, o más bien es producido, allí donde va la conciencia arrastrada por el plano».

y lo inconsciente se dan y se hacen conscientes en los umbrales de continuidad intensiva con lo empírico y la conciencia. El problema, por tanto, y quizás en ese sentido *Mil mesetas* es más post-kantiano que kantiano, es cómo acceder al noúmeno, cómo hacer que deje de ser una entidad inalcanzable, cómo anular y fundir en una coexistencia la diferencia entre lo que se da y lo que condiciona sin ponerse ya de antemano sino dándose también.

Una vez más, como la prudencia es la regla que rige todos los trasvases y pasos en los que se aventura *Mil mesetas*, los devenires, en tanto que pasajes por excelencia, habrán de ir acompañados de una ciencia de los límites. En un momento dado, Deleuze y Guattari afinan su empresa distinguiendo el límite y el umbral. El límite designaría lo penúltimo –la penúltima copa, por ejemplo–, aquello que marca un recommienzo necesario –poder volver a beber mañana–, mientras que el umbral tendría que ver con lo último, lo que marca un cambio inevitable, un franqueamiento (MP 546). El umbral está después del límite, después de los últimos objetos perceptibles –desde el punto de vista empírico–, y es lo que el límite desea conjurar y alejar. Así, pues, la ciencia de los límites deviene ella misma una ciencia de gestión del propio concepto de límite, en la medida en que éste sirve para aplacar los franqueamientos de umbrales demasiado bruscos, los que podrían comportar serios peligros; pero, al mismo tiempo, el umbral es útil para estirar el límite y forzarlo a ir más allá cuando el agenciamiento en el que éste se mueve precisa un cambio, ya no se puede soportar. La ciencia de los límites pasa de este modo a ser simultáneamente ciencia de los umbrales.

El tema del secreto se plantea dentro de estas coordenadas, y la tendencia a desaparecer, a devenir imperceptible, va a constituir la nueva versión de la grieta o principio hiper-trascendental. En 1977, a propósito de su exposición de la teoría de las líneas en *Dialogues*, Deleuze esboza lo que en *Mil mesetas* se convertirá en los devenires del secreto. La línea de segmentariedad dura, la línea de corte, es una línea que funciona sobre el presupuesto de la publicidad; en ella todo es público –como en el régimen del signifiante despótico, en el que el rostro del déspota es siempre visible–; pero, al mismo tiempo, por debajo de ella hay líneas moleculares, líneas de fisura (*fêlure*) que son secretas, es decir, imperceptibles, y señalan un umbral –no ya un corte: ya no soportamos lo que soportábamos–, aunque aún relativo; todavía hay una tercera línea, la línea de ruptura, que es el vector del devenir todo el mundo, donde no se puede decir exactamente qué ha cambiado pero donde todo, a la vez, ha cambiado, pues se ha alcanzado un umbral absoluto. «Ya no hay secreto» (D 154), porque todo el mundo, en el devenir todo el mundo, se ha hecho clandestino, imperceptible, y se confunde –no se oculta– con la pared en gris sobre gris (D 155).

Los tres tipos de líneas se van a convertir en *Mil mesetas* en tres distintos estados o comprensiones del secreto. “Recuerdos del secreto” traza un vector de esos momentos y sus movimientos, interesándose más por estos últimos, pues lo fundamental no son tanto los tres estados cuanto los devenires que corren parejos a ellos (MP 355-356). Es significativo que los ejemplos a los que acuden Deleuze y Guattari para ilustrar su teoría, tanto en *Mil mesetas* como en *Diálogos*, sean ejemplos literarios, pues pareciera que una vez más, cuando se trata de adentrarse en el campo nouménico, son la fantasía y el delirio literarios los que proporcionan los mejores casos⁶³⁹.

⁶³⁹ La literatura atraviesa los umbrales de percepción habituales, y en ese viaje se hace acompañar por el secreto, por su devenir-imperceptible, el devenir que al impugnar la percepción cotidiana abre a una nueva modalidad perceptiva que ya no entiende de sujetos y objetos, de formas y contenidos, y que en su desterritorialización permite explorar las infinitas potencialidades del universo virtual. Cabe, pues, trazar un paralelismo a este respecto entre dos preguntas: ¿por qué, en el momento mismo en que Deleuze parece estar a punto de alcanzar y aprehender el objeto de la experiencia real –las intensidades del plano

El primer momento del secreto es el que prima su *contenido*, el que lo concibe como un “algo” que se debe ocultar por las razones que sean. Algo ha ocurrido en el pasado, y ese algo, esa materia, es lo que el secreto pretende mantener en la oscuridad; es lo que D. H. Lawrence denominaba el “sucio secretito” a propósito del psicoanálisis –algo así como la escena primaria que presencié el niño, o los sentimientos edípicos, o el abuso, real o ficticio, al que fue sometido por un adulto– (AE 58). Se trata de un contenido que pretende prescindir de una forma específica, de ahí que cambie a menudo, que sustituya, oculte o reemplace la forma del secreto por un simple envoltorio inocuo –son los desplazamientos que el psicoanálisis pretende rastrear–. El secreto en este primer estado, en la medida en que se vincula con la línea de segmentariedad dura, funciona conforme a una máquina binaria que impone la oposición secreto/divulgación, secreto/profanación, ocultación/percepción.

Ahora bien, Deleuze y Guattari señalan al menos dos direcciones hacia las que el secreto en cuanto contenido molar se trasciende hacia lo imperceptible, se abre a un funcionamiento molecular. Esta transcendencia no es ni mucho menos una secuencia temporal, sino que coexiste con la dureza del secreto-contenido. Por una parte, el secreto como contenido se supera hacia una cierta *percepción del secreto* tan secreta como él; es decir, todo secreto se acompaña de una percepción que ha de ser a su vez secreta, una percepción que vislumbra lo que hay en la caja o en el envoltorio engañoso –el espía, el mirón, el chantajista–. El secreto profesional no es sino una precaución que se toma al tener en cuenta esa percepción. En esta primera dirección, el secreto tiende ya hacia una percepción que *se quiere imperceptible* (MP 351). Por otra parte, además de esta percepción, el secreto lleva incorporada una *forma de propagarse*: el secreto «secreta», dicen Deleuze y Guattari, esto es, se inserta, insinúa e introduce en las formas públicas y hace presión sobre ellas, de un modo u otro se relaciona con lo que sí se puede contar. Así, pues, el secreto como contenido –que oculta su forma en beneficio de un simple continente– es en sí mismo inseparable de estos dos movimientos que convergen en una cierta tendencia a la indiscernibilidad, en una cierta superación de la máquina binaria en beneficio de la coincidencia entre lo imperceptible y la percepción, en beneficio de las zonas comunes intensivas. Algo rezuma de la caja, el secreto conecta ya con lo público, y es que no hay que perder de vista que se trata de un agenciamiento colectivo –«ha sido inventado por la sociedad» (MP 352)–, no de un asunto individual. Incluso en las formas más rígidas y duras del secreto, se insinúa ya su vocación universal, su atracción hacia un «devenir todo el mundo»: «la sociedad secreta no puede vivir fuera del proyecto universal de penetrar toda la sociedad» (MP 352).

de inmanencia, las singularidades preindividuales, las individuaciones impersonales–, aparentemente abandona el campo de la ontología y busca ejemplos en la literatura? ¿Por qué Platón, justo cuando está a punto de alcanzar el final de la dialéctica –es decir, establecer la diferencia–, parece abandonar el método de división e invoca súbitamente un mito? En *Diferencia y repetición* y en *Lógica del sentido*, Deleuze señalaba a propósito de Platón que, frente a la lectura de Aristóteles que hacía de este giro inesperado un fracaso, lo que ocurre en realidad es que la dialéctica es llevada a su consumación –fracasar de este modo, por ende, es su único medio de triunfar–. El mito proporcionaba un rostro sensible a aquello que carece de él, a saber: la Idea. Pues bien; es posible comprender en el mismo sentido el giro inesperado de Deleuze: el recurso a la literatura no es meramente anecdótico, no es ni mucho menos el testimonio de una insuficiencia teórica; por el contrario, se trata de una parte integral del empirismo trascendental, se trata de su culminación –del fracaso que le permite triunfar–. El objeto de la experiencia real es el objeto de una *experiencia imposible*, supone un cuestionamiento absoluto del marco perceptivo ordinario, y la literatura, junto con los casos clínicos, es una de las fuentes en las que Deleuze encuentra la vía para culminar su proyecto trascendental y ofrecer una caracterización positiva del nómeno –una caracterización que, como señala José Luis Pardo, no puede sino ser delirada (*El cuerpo sin órganos*, p. 106)–.

Estos dos movimientos llevan al secreto a no contentarse con ocultar su forma en un simple continente, a intentar perfeccionar los métodos para devenir imperceptible – para ser más eficaz en su misión–, y para ello moleculariza el contenido a través de la forma, es decir, se eleva del contenido finito a la forma infinita, disuelve la materia en una forma universal. En lugar de la afirmación «algo ha pasado», que presupone un suceso concreto, objetivo y detectable por medio de una cierta investigación –un contenido–, lo que surge ahora es la pregunta «¿qué ha pasado?»⁶⁴⁰, y surge precisamente porque ya no hay un “algo” con el que se pueda responder, porque no hay ya un “algo” pasado que fuera percibido en su momento –aunque después fuera reprimido, disfrazado o desplazado–. Esta pregunta carece pues de una respuesta asignable, no hay solución que cierre o clausure la pregunta –como cuando los individuos tratan de hacer historia de sus vivencias y se preguntan qué ha pasado, o buscan las razones por las que por ejemplo una relación ha fracasado; no pueden sino contentarse con respuestas señuelo–. De una materia oculta se pasa a una forma en la que esa materia se volatiliza, deviene imperceptible; de un dato del pasado a un inasignable, a un inatribuible. Este segundo estado del secreto, en el que prima la forma, es un devenir imperceptible de la materia. «Se va de un contenido bien determinado, localizado o pasado, a la forma general *a priori* de un *algo* que ha pasado, no localizable» (MP 353). El secreto se convierte en forma *a priori*, en la pura forma universal que conviene a toda experiencia posible del secretismo; es «como una anticipación de la percepción que reemplaza la búsqueda empírica de las cajas y de su contenido» (MP 354). Y aun bajo este segundo aspecto el psicoanálisis sigue teniendo una solución, sigue reivindicándose como el albacea de la respuesta a esa pregunta inasignable, como el espacio –el consultorio– exclusivo donde esa pregunta se puede responder⁶⁴¹. Ahora bien, aunque el secreto en cuanto forma infinita sea *a priori*, sea anticipación de la percepción, no es en verdad todavía sino un principio empírico –como lo era el principio del placer en *Presentación de Sacher-Masoch*–, un principio que requiere aún de otro principio más profundo, más trascendental, hiper-trascendental, que garantice la eficacia de su aplicación.

El tercer y último momento del secreto ya no tiene que ver con franqueamientos relativos de umbrales, con desterritorializaciones relativas, sino con el alcance de un umbral absoluto, de un cuanto máximo más allá del cual ya no puede ir: también la forma del secreto se disuelve, deviene ella misma imperceptible, y a la pregunta «¿qué ha pasado?» se responde no ya con un contenido sino con un «nada ha pasado». El secreto ya no tiene *nada que ocultar*, ha devenido él mismo imperceptible, se ha molecularizado tanto en su materia cuanto en su forma: «cuando ya no hay nada que ocultar, ese es el verdadero secreto, se es como todo el mundo [...]. El secreto está ahí, completamente expuesto y sin embargo imperceptible» (Vincennes 15/02/1977). Como ya no tiene nada que ocultar, él mismo, en tanto que secreto, deja de ser perceptible, está más allá del contenido y de la forma, de lo empírico y lo “trascendental” –en sentido débil–. Pero, al mismo tiempo, allí donde ya no tiene ni contenido ni forma, lo

⁶⁴⁰ La exposición de este segundo momento se prolonga también en la meseta “Tres novelas cortas, o «¿qué ha pasado?»”, donde Deleuze y Guattari explican cómo esta pregunta inaugura los relatos de Fitzgerald, que parecen comenzar siempre en un espacio en el que se siente la inmediatez de un algo que ha pasado pero que nos pone en relación con un incognoscible o imperceptible (MP 237). El papel fundamental de la grieta [*fêlure*] en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* es ahora transferido a la línea de ruptura, mientras que la línea de fisura [*fêlure*] constituye aún una desterritorialización relativa. Será, pues, la primera la que se identifique con el hiper-trascendental que viene a completar las condiciones de posibilidad al uso con un principio más profundo.

⁶⁴¹ No así en Lacan, pues éste defenderá la asunción de la imposibilidad estructural de responder a esa pregunta de una vez por siempre como la condición de posibilidad de todo tratamiento.

imperceptible es finalmente percibido, el clandestino no tiene ya más que ocultar: lo que deviene visible o perceptible en este plano –que es el de inmanencia– es lo imperceptible sobre el otro plano (Vincennes 15/02/1977). «De la eminencia gris a la inmanencia gris» (MP 356). El secreto no era nada, pero esa nada no es la pura forma vacía –ni es la nada molar de la ausencia–, sino una nada que se deja percibir. Esa “nada” hace que algo haya pasado, que todo haya cambiado, que se haya al fin podido devenir todo el mundo. Se es secreto, pero ya no se oculta nada. El secreto no está en el contenido ni en la forma, salta del uno a la otra y escapa a los dos –por eso el psicoanálisis yerra al abordar el secreto–; por eso lo importante no son los estados en cuanto tales, el estadio infantil del sucio secretito, el estadio viril de la forma paranoica o el estadio femenino del *ser* secreto, sino los devenires entre ellos, el devenir-niño del secreto, su devenir-femenino, su devenir-molecular (MP 356). El secreto no es tanto el acto de ocultar, cuanto el movimiento para devenir imperceptible, para seguir las líneas de fuga que difuminan las fronteras, que franquean umbrales, que alcanzan estados intensivos –un momento de creación en el que los territorios están fuera del alcance no porque sean imaginarios o trascendentes sino porque están siendo trazados (MP 244)–.

Los devenires del secreto desempeñan también un papel relevante en el libro sobre Foucault, donde se abunda asimismo en la idea de que el secreto finalmente no tiene nada que ocultar –en la idea de que, más que algo oculto, el secreto es la sede trascendental de las condiciones que hacen que un determinado enunciado o un determinado dispositivo social sea posible, perceptible y eficaz–. La arqueología del saber, tal como establece la cita del libro homónimo recogida en *Foucault*, «no trata de soslayar las *performances* (actuaciones) verbales para descubrir tras ellas y bajo su superficie aparente un elemento oculto, un sentido secreto que se esconde en ellas o que sale a la luz a través de ellas sin decirlo; y no obstante, el enunciado no es en absoluto inmediatamente visible: no se da de una manera tan manifiesta como una estructura gramatical o lógica [...]. *El enunciado es a la vez no visible y no oculto*»⁶⁴² (F 24-25). Desde esta perspectiva, los enunciados nunca están ocultos, pese a que no son legibles o decibles directamente. El enunciado sólo permanece oculto en tanto en cuanto uno no se eleva hasta sus condiciones extractivas; «por el contrario, está presente, lo dice todo, desde el momento en que uno se eleva hasta ellas» (F 61). En otras palabras, la teoría de la ideología hace de los enunciados artificios que funcionan sólo enmascarando su propio funcionamiento –como el plano de organización da a ver sin darse él mismo a ver–; frente a ella, Deleuze, Guattari y Foucault estarían defendiendo que ese ocultamiento es subsidiario del plano en el que uno se posicione, pues desde el punto de vista del plano de consistencia, donde se hacen patentes las condiciones, nada se oculta. Así, la política no oculta nada; «basta con saber leer» (F 61) –y basta con poner al secreto en movimiento, en devenir, hasta que alcance el umbral absoluto en el que nada se oculta y todo se da a ver; basta, pues, con acceder al orden de lo trascendental más allá de las materias y las formas–. El principio histórico al que Deleuze concede mayor importancia en la obra de Foucault es el que establece que en cada época se dice todo –todo lo que la época puede decir en función de sus condiciones de enunciación–, que el secreto sólo existe para ser traicionado, para traicionarse a sí mismo, que «tras el telón no hay nada que ver, pero que es tanto más importante describir cada vez el telón o el zócalo, puesto que no existe nada detrás o debajo [...]». En resumen, los enunciados sólo devienen legibles o decibles en relación con las condiciones que los convierten en tales, y que constituyen su única inscripción sobre un “zócalo enunciativo”» (F 61-62). Cada formación histórica ve, hace ver, dice y hace decir todo lo que puede –en función de sus

⁶⁴² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 143.

condiciones de visibilidad y de enunciación–; «nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible, ni directamente legible» (*F* 66), y si el secreto es algo una vez que se ha molecularizado tanto su forma cuanto su contenido, es el propio telón o el zócalo que hace posible, la esfera trascendental que no se oculta pese a no ser inmediatamente visible –pese a ser invisible para quien se posiciona en el plano de la organización, en la perspectiva de los sujetos, las significaciones y las organizaciones como dados siempre ya–⁶⁴³.

Los devenires del secreto, en definitiva, son un vector que apunta a la inmanencia, a la destitución del secreto como lo que administra un significante oculto y siempre trascendente, que siempre se hurta –y que es precisamente el fundamento del plano de organización–; se reivindica así un secreto que se da a conocer, que se hace público porque él, en tanto que secreto, ha devenido imperceptible. En consecuencia, el problema deja de ser el de un comienzo, un origen o un fundamento trascendente, y el desafío consiste ahora en alcanzar ese plano de consistencia donde lo imperceptible se funde con lo percibido, donde coexisten elementos heterogéneos sin entrar en jerarquías ni contradicciones: «el problema no es ya el de un comienzo, como tampoco el de una fundación-fundamento. Ha devenido un problema de consistencia o de consolidación: ¿cómo consolidar el material, hacerlo consistente, para que pueda captar esas fuerzas no sonoras, no visibles, no pensables?» (*MP* 423). Además, el devenir imperceptible es en sí mismo una regla de prudencia, en la medida en que es el equivalente en *Mil mesetas* de la contra-efectuación de la *Lógica del sentido*, es decir, el devenir imperceptible es lo que garantiza que «nada ha pasado», que la sangre no ha llegado al río, que en el orden de los estados de cosas no se ha producido un cambio dramático –que el acontecimiento no se ha encarnado–; y, sin embargo, es el acontecimiento que desde su virtualidad hace que nada vuelva a ser lo mismo, que todo haya cambiado. En otras palabras, el devenir imperceptible nos permite disfrutar de las ventajas de las líneas de fuga –de la anterior grieta– sin tener que llegar a encarnarlas, sin caer en los inconvenientes y los riesgos de su efectuación.

Por otra parte, si el secreto en su devenir imperceptible se convierte en el regente de lo trascendental, no es casual que este hermanamiento se produzca, como ya anunciábamos, en la meseta “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, esto es, el lugar donde más claro se ve que el campo trascendental es y debe ser *sin* sujeto. Toda esa serie de devenires del título conducen a un plano de inmanencia poblado por hecceidades, intensidades y singularidades, por acontecimientos que no

⁶⁴³ No estamos, por tanto, de acuerdo con la lectura que ofrece Claire Colebrook en su artículo “The Secret of Theory” (*Deleuze Studies* volume 4, nº 3, 2010, pp. 287-300), donde se atribuye a Deleuze y Guattari la preservación de un cierto contenido del secreto, de un contenido que no es revelado y que crea líneas de percepción y de interpretación. Por el contrario, es la molecularización, la volatilización o superación del contenido –y de la forma– hacia la fase en la que el secreto no tiene nada que ocultar lo que, según entendemos a Deleuze y Guattari, fomenta que algo pase por las líneas de fuga, que sea posible una creación –lo que en definitiva “hace posible” en general–. En este sentido, la contraposición que Colebrook plantea entre las concepciones del deseo de Deleuze y Guattari, por una parte, y el psicoanálisis lacaniano, por otra, no se sostiene si ambas confluyen, como mostraremos más adelante, en la idea de que el secreto no tiene *nada* que ocultar, que detrás del secreto no hay *nada* –que el secreto es el propio telón o zócalo, que detrás o debajo nada se esconde–, y que mantener la idea de un contenido blindado no es sino abogar por el dogmatismo de un presunto sentido trascendente. Lo que Deleuze y Guattari no investigan, y que sí aparece teorizado en Lacan, es por qué el secreto aparece como el guardián de un contenido objetivo y preexistente, cuál es el mecanismo que produce la fantasía del contenido, de lo oculto. Así, cuando Colebrook presenta las lecturas lacanianas del secreto –personificadas en Zizek, Copjec o Butler–, cabe perfectamente atribuir el mismo objetivo a la teoría del secreto de Deleuze y Guattari: «la teoría no es una descodificación de un contenido sino la atención a la construcción de la propia fantasía del contenido» (p. 288).

responden a un sujeto ni remiten a un significante trascendente. Es ese escenario el que permite entender que en el secreto no se trata de un sujeto confrontado a un mundo que ha de interpretar –un mundo que encerraría un sentido oculto, que se explicaría gracias a un sentido trascendente que se nos hurta–, sino de un conjunto de potencialidades impersonales que constituyen la condición de todo proceso de subjetivación y de individuación ulterior –el devenir-mujer es precisamente ese estadio en el que ya no se *tiene* un secreto sino que se *es* secreto, imperceptible, pero un secreto que no tiene nada que ocultar y que se difunde–. Mientras que Kant sentaba la imposibilidad de conocer la cosa en sí y la distanciaba del sujeto por medio de un abismo (*Kluft*) infranqueable, Deleuze y Guattari funden en uno la cosa en sí y lo trascendental a través de la inmanencia y la inmediatez, a través de la impugnación de la máquina binaria sujeto-objeto, sujeto que interpreta-mundo que le plantea enigmas. Ya no hay una relación privilegiada –sujeto/objeto– sobre la cual se articulan todas las demás. Y así, el panorama del campo trascendental sin sujeto, lejos de vedarnos estructuralmente el acceso al mundo nouménico, nos lo presenta sin mediación –sin re-presentar–. Este mundo ya no es el de un sentido preexistente que se nos escapa, sino el de un sentido que se construye y construye directamente lo real. El secreto ya no oculta nada, ya no quiere decir nada, nada ha pasado, pero es precisamente esa nada la que permite que se cree algo. Y en tanto que el secreto es el *modus operandi* del campo trascendental sin sujeto, estará emparentado no sólo con el noúmeno sino también con lo virtual. Lo virtual *secreta* potencialidades a partir de las cuales se contrae una determinada actualización; y el secreto, en tanto que virtual, ya desde sus formas más duras y molares tiende a esa secreción.

Lo que el secreto no oculta sino que propaga y disemina, en tanto que virtual, es la idea de que otros mundos son posibles, la percepción de otras potencialidades, de otros horizontes de visibilidad. No todo está dado. Y ello no afecta únicamente a los portadores del secreto, sino al resto del mundo, pues el “Mismo” o el adentro deja de ser lo único, es afectado desde el interior por ese otro que se anuncia en la secreción –«un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior» (*QPh* 59)–. Las sociedades secretas no son sino el testimonio de que existen otras sociedades. Pero, más aún, como se ve con claridad en el caso de las lenguas secretas, éstas no constituyen simplemente un código oculto que no obstante reproduciría el funcionamiento de la lengua pública –que procede por constantes y reglas de relación– en un aparte o en una escala inferior; las lenguas secretas, al igual que las sociedades secretas, no son una lengua o una sociedad aisladas de la norma, sino que ponen en estado de variación a la propia norma. La lengua secreta y la sociedad secreta no son un compartimento estanco dentro de la lengua y la sociedad mayores, sino que intervienen, cuestionan y alteran los procesos de los sistemas en los que se insertan, tienen vocación de universalidad –así se entiende también que Deleuze y Guattari sostengan que las lenguas secretas no tienen en el fondo nada que ocultar–. Cuando lo público se vincula a las sociedades despóticas, no significa tanto la propagación o difusión –pues éstas son características que el secreto también se atribuye– cuanto la fijación en un estado de cosas determinado que se impone como la regla y se da a ver, lo cual no impide que haya mentiras o trampas. Así, el rostro encarna el carácter público de esos sistemas, da a ver un “Mismo” y lo presenta como todo lo que hay⁶⁴⁴ –aunque, en tanto que funciona conforme a un plano de organización,

⁶⁴⁴ En *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari distinguen entre el *secreto* y lo *inconfesable* para caracterizar la peculiar publicidad del capitalismo: «En las formaciones precapitalistas se encuentran todas las crueldades y terrores, fragmentos de cadena significativa están afectados por el secreto, sociedades

da a ver lo que se da pero oculta el plano, se postula un significante trascendente y oculto cuyo significado nadie salvo el déspota conoce–.

En este sentido cabe entender la vinculación del secreto y la máquina de guerra que establecen Deleuze y Guattari: «la máquina de guerra inventa la velocidad y el secreto» (MP 438), aunque el aparato de Estado pueda después apropiárselas y hacerse con una cierta velocidad y un cierto secreto –«la idea del secreto de Estado es tardía, y supone la apropiación de la máquina de guerra por parte del aparato de Estado» (MP 352 nota)–. «El secreto tiene su origen en la máquina de guerra, es ella la que con sus devenires-mujer, sus devenires-niño, sus devenires-animal trae el secreto» (MP 352). La sociedad secreta actúa como máquina de guerra en la sociedad, así como la lengua secreta hace lo propio con la lengua mayor. Los devenires del secreto, que se ponen en marcha gracias a la velocidad que les imprime la máquina de guerra, acaban con la concepción del secreto como un “más allá” trascendente, como un contenido oculto, y frente a ella encarnan un “más allá” inmanente, un Afuera que se descubre interior a las propias formaciones molares y las subvierte por completo –el devenir imperceptible, la clandestinidad en que se disuelven las personas, los sujetos, los organismos y las significaciones–. La máquina de guerra pone en juego el secreto como una percepción que excede el horizonte perceptivo habitual, como un mundo imperceptible que se da a ver. Es la máquina de guerra la que puede acabar con la fantasía del contenido oculto –del sentido último– y abrir a las potencialidades infinitas del orden virtual, la que

secretas o grupos de iniciación –pero nunca hay nada inconfesable, propiamente hablando. Es con el capitalismo que empieza lo inconfesable: no existe operación económica o financiera que, si se supone traducida en términos de código, no hiciera estallar su carácter inconfesable, es decir, su perversión intrínseca o su cinismo esencial (la edad de la mala conciencia es también la del cinismo)» (AE 294). Pese a que en las sociedades pre-capitalistas hay fragmentos de la cadena de enunciados que están afectados por el secreto –por ejemplo, bajo la forma de tabúes–, no hay nada inconfesable, todo se puede decir; el secreto es una forma especial de enunciación, no algo que necesariamente ha de permanecer oculto. Sin embargo, en el capitalismo nada es ya secreto, aunque toda operación económica o financiera debe ocultar sus mecanismos, es inconfesable. En esta diferencia se ve bien que el secreto no tiene tanto que ver con ocultar cuanto con propagar molecularmente. Y el capitalismo, en la medida en que funciona conforme a una lógica de la *disimulación* (Vincennes 07/03/1972), entraña algo distinto del *secreto* –«Habría que oponer la categoría de secreto a la categoría de disimulación objetiva, quiero decir, en un sistema capitalista todo esto es diferente [...]. No es un sistema de secreto» (Vincennes 07/03/1972)–: cada vez que se intenta saber algo sobre la manera en que la máquina capitalista funciona, se encuentran muros. Esto nada tiene que ver con el secreto; y si no hay lugar para el secreto en el régimen capitalista, es porque éste se reivindica como el único régimen posible, porque no da a ver otros mundos, otras formaciones. En la disimulación se trata de otra cosa totalmente diferente: «Saber lo que pasa en una fábrica es ya terrible, literalmente. Vayan a la entrada de la calle Émile Zola, a Renault, para ver hasta qué punto las fábricas son prisiones. Cuando se quiere saber lo que pasa en una prisión, uno no se encuentra en la categoría del secreto en función de un código, sino delante de otra cosa» (Vincennes 07/03/1972). La disimulación no es la disimulación de un sujeto –de un capitalista–, sino la disimulación objetiva del movimiento objetivo aparente del capital. Deleuze pone como ejemplo el oro: la verdadera función del oro en el régimen capitalista es disimular –y no mantener un código secreto– la heterogeneidad de los flujos y la naturaleza de su relación. Cabría ciertamente pensar que la descodificación y la desterritorialización propias del capitalismo se avienen bien con los devenires del secreto; no obstante, a pesar de esa inicial coincidencia, el proceso de axiomatización es un violento retorno a las segmentariedades más duras que pretende fagocitar absolutamente todo y reconducir las diferencias a lo Mismo. En tanto que segmentariedad dura, su régimen axiomático instauro algo parecido al “sucio secretito”, puro contenido inconfesable que ni siquiera muestra ya secreciones o percepciones del secreto, que ni siquiera deviene y que, por ende, cesa de ser secreto para ser otra cosa –a saber: inconfesable, ocultador–. En sus cursos en Vincennes, Deleuze vincula el secreto a los códigos y la disimulación a la axiomática, pero en *Mil mesetas*, la exposición de los devenires del secreto hace de éste una línea de fuga en general, un vector hacia lo imperceptible y lo clandestino –lo que abre a otros mundos posibles– que se contrapone a la ocultación y la disimulación –lo que taponar y bloquea la visibilización de otros mundos–.

descubre que Edipo no es sino una representación que pretende fijar la velocidad en una serie de posiciones estructurales.

Ahora bien, el Afuera que plantea el secreto es necesariamente el afuera *interior* a algo, es decir, el secreto sólo funciona circulando por las líneas de fuga de una organización molar. La ontología del secreto no apunta, pues, a una aniquilación absoluta de los estratos, y se erige más bien, como hemos indicado, como la versión de la contra-efectuación que dan en 1980 Deleuze y Guattari. Los devenires del secreto son los que permiten remontar desde el acontecimiento encarnado en un estado de cosas, un individuo o una persona hasta el *eventum tantum* impersonal, pre-individual y libre de las limitaciones de un estado de cosas concreto, hasta el lado virtual del acontecimiento que acompaña sin actualizarse a toda actualización; los devenires del secreto son los que tornan visible ese lado virtual. El devenir-imperceptible ayuda a discernir el acontecimiento de su efectuación espacio-temporal, recuerda que no todo está dado o actualizado, retoma la línea de variación virtual. Sin embargo, si bien la contra-efectuación nos salva del peligro de la encarnación, de la hiper-actualización, debe ser a su vez limitada por un orden actual que impida que todo se virtualice. Por eso decíamos que el secreto sólo funciona circulando por los estratos, pues sin estratos deja de cumplir una función creadora y posibilitadora de otros mundos para convertirse en pura destrucción, en *nada* en sentido negativo –una vez más aparecen los dos sentidos de la muerte–. Así, pues, según como se gestione la relación con el Afuera, el “más allá” o el nómeno se adoptará una u otra estrategia política. Postular que ese Afuera es una trascendencia inalcanzable, un nómeno del que no cabe experiencia ninguna, es situarse en la lógica del plano de organización y en el agenciamiento del aparato de Estado como único agenciamiento posible, impermeable a las sugerencias de cambio que insinúan las líneas de fuga de la máquina de guerra; sin embargo, si el Afuera es inmanente, se precisa tanto del adentro cuanto del afuera, es decir, tanto del Estado cuanto de la máquina de guerra para que el orden virtual pueda cumplir su función de preservar la autonomía y la libertad.

3. *El empirismo trascendental veinte años después: la odisea filosófica*

En 1992, Deleuze retrata el platonismo como «la Odisea filosófica» (CC 170), como aquello que constituye tanto el punto de partida como el punto de llegada, si bien bajo una forma invertida, de un viaje del pensamiento que, pese a ser un retorno a casa, un retorno a Ítaca, no puede jamás volver al mismo lugar. «Volverse hacia no implica sólo darse la vuelta, sino afrontar, dar media vuelta, volverse del revés, extraviarse, borrarse» (QPh 41). El empirismo trascendental es el rótulo con el que Deleuze comienza la andadura de su proyecto filosófico autónomo –la filosofía «en nombre propio»–, y es también el emblema que reaparece para cerrar, pocos meses antes de su muerte, su producción literaria (“La inmanencia, una vida...”). Este viaje de vuelta a casa tampoco entraña ni puede entrañar, pese a la tremenda familiaridad de las tesis y los conceptos, un retorno a lo mismo, pues entre la década de los sesenta y la década de los ochenta el empirismo superior ha pasado, entre otras cosas, a través de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, ha dejado atrás el modelo estructuralista de las series y ha asumido una posición pragmática que lo ha conducido a forjar nuevas nociones –rizoma, territorio, agenciamiento, etc.–. El empirismo trascendental nacía en el seno de una teoría de las facultades que, inspirada en la *Crítica del juicio* y la experiencia de lo sublime, sustituía el punto de vista de la deducción y del condicionamiento por el de la génesis. En *Lógica del sentido* se abandonaba todo el

remanente antropológico que pudiera llevar adherida esa teoría de las facultades y la sede del empirismo trascendental se convertía en un campo trascendental sin sujeto. *El Anti-Edipo* devolvía las prerrogativas trascendentales a un inconsciente que produce directamente lo real sin estar no obstante dado de antemano –un inconsciente como un *a priori* que hay que construir– ni dado en un sujeto, y *Mil mesetas* reubicaba la casuística de lo trascendental en el seno de una cosmología planteada en términos de territorios, diagramas y agenciamientos. La lógica de los devenires asumía paulatinamente en este recorrido la importancia que en un primer momento recubría a las relaciones diferenciales⁶⁴⁵. En 1988 Deleuze escribe una última monografía; el filósofo elegido es Leibniz –un filósofo que, por cierto, también estaba al comienzo, en *Diferencia y repetición*, y que acompaña por tanto en el viaje de regreso–, y su sistema monadológico ejerce de superficie de inscripción en la que queda registrada, haciéndose cargo de los aportes del kantismo pero yendo también más allá de él, la última presentación del plano de inmanencia. Es finalmente en los últimos artículos donde Deleuze recupera tal cual el nombre de “empirismo trascendental”, donde la Odisea completa el rodeo después de haber recogido todos estos elementos pero también después de haber abandonado otros tantos⁶⁴⁶.

3.1. *El caos y el plano de inmanencia. Reverso del reverso, Afuera del Afuera...*

A través de *El Pliegue*, el papel que desempeñan la experiencia de lo sublime y el acuerdo discordante en Kant se transfiere a los mundos imposibles de Leibniz. Para convertir el cosmos leibniziano en el plano de inmanencia, Deleuze elimina el último elemento trascendente: el Dios cuyo entendimiento y cuya voluntad mantienen a distancia y en distintos niveles a los mundos imposibles. La ambivalencia que exige la reivindicación de un único plano de inmanencia (*MP* 12) obliga a que las bifurcaciones, las divergencias, las imposibilidades y los desacuerdos pertenezcan a un mismo mundo abigarrado. «Las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos siempre bifurcantes, es un “caosmos” [...]. Incluso Dios cesa de ser un Ser que compara los mundos y elige el composable más rico; deviene Proceso, proceso que afirma a la vez las imposibilidades, y pasa por ellas» (*PLB* 111). Los seres en el plano de inmanencia se descubren desgarrados y abiertos, atravesados por las divergencias: César franquea y no franquea el Rubicón –sin que ello entrañe contradicción ninguna, pues recuérdese que lo virtual, igual que el inconsciente el Freud, ignora el *no*–. La disonancia se emancipa del acuerdo y dibuja un Afuera que se instala en el corazón de los seres, que carecen ahora de todo centro a salvo de los desgarros y las aperturas provocados por la divergencia y la coexistencia de los imposibles. Y la literatura, que continuará constituyendo el paradigma de la experiencia real –el ejemplo favorito de Deleuze para ilustrar el objeto de la experiencia superior–, habrá de ubicarse igualmente en el mismo plano, sin hacer concesiones

⁶⁴⁵ El tránsito de una perspectiva a otra se ve con claridad en la caracterización que Deleuze y Guattari ofrecen de la multiplicidad en el prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*, escrito en 1987: «las características principales de las multiplicidades se refieren a sus elementos, que son *singularidades*; a sus relaciones, que son *devenires*; a sus acontecimientos, que son *hecceidades* (es decir, individuaciones sin sujeto); a sus espacio-tiempos, que son espacios y tiempos *lisos*; a su modo de realización, que es el *rizoma* (por oposición al modelo del árbol); a su plano de composición, que constituye las *mesetas* (zonas de intensidad continua); a los vectores que las atraviesan, que constituyen *territorios* y grados de *desterritorialización*» (*DRF* 289-290).

⁶⁴⁶ Nos hacemos cargo de las ausencias en este recorrido, y no podemos sino postergar su abordaje para un trabajo ulterior.

imaginarias o simbólicas⁶⁴⁷, sin poder arrogarse un orden propio y exclusivo. En la medida en que toda diferencia se distribuye en grados de intensidad y en umbrales que hacen de las fronteras un terreno difuso y ambiguo, la ficción no podrá ya integrar un mundo aparte, sino que habrá de formar parte de este mundo. La fabulación, más que crear un universo paralelo, lo que hace es insertar mundos imposibles en el mismo universo. Los mundos imposibles forman todos parte de este mundo, si bien partes virtuales. Y es esta condición de virtual la que Deleuze pretende afinar y explicar con cuidado cuando escribe “Lo actual y lo virtual” (1995), pues en ella reside la clave para comprender las coexistencias sobre el plano de inmanencia.

El Afuera como lo que violenta al pensamiento y lo fuerza a abrirse a pensar de otro modo –que sigue siendo el correlato del empirismo trascendental– es precisamente esa confluencia de mundos imposibles en un mismo mundo. Pero hay todavía otra dimensión de la relación entre el adentro y el Afuera, o, si se quiere, hay todavía un Afuera del Afuera. La regla de la prudencia rige los intercambios entre lo virtual y lo actual, entre el plano de inmanencia en tanto que contenedor de todas esas líneas divergentes y el plano de organización agenciado y estratificado de un determinado modo; la prudencia, en este primer aspecto, es la que preserva de la desestratificación salvaje, de la hiper-virtualización –y es la que, al mismo tiempo, cuida las líneas de fuga–. No obstante, el plano de inmanencia, como avanza *Mil mesetas* y desarrollan *El Pliegue* y *¿Qué es la filosofía?*, tiene su propio Afuera y su propia fuga, la cual, casi con más rigor que la primera, ha de ser asimismo controlada por la prudencia –porque, por otra parte, es el destino funesto de la desestratificación salvaje, la desestratificación que se pasa de rosca y va más allá del plano de inmanencia, más allá de toda determinación o consistencia actual y virtual–. En el Afuera del Afuera ya ni siquiera hay mundos imposibles, pues en él toda forma o determinación se disipa a una velocidad infinita (*QPh* 111).

Cuando Deleuze y Guattari hablan de *caos*, se refieren justamente a ese Afuera del plano, pero dada la inmanencia –que no puede ser inmanente sino con respecto a sí misma y no a otra cosa (*QPh* 49)–, el Afuera habrá de concebirse de un modo muy peculiar: no tanto como un afuera trascendente cuanto como un afuera interior, es decir, un afuera que de un modo u otro es una exigencia del propio adentro –«un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior» (*QPh* 59), que si bien es la caracterización del plano con respecto al pensamiento, lo más íntimo al pensamiento y a la vez su afuera absoluto, sirve para comprender también en qué medida el caos es el reverso del plano o su requisito–. El caos, por ende, no se extiende en un aparte del plano de inmanencia, no está en otro lugar, sino que es su reverso, lo uno no se da sin lo otro. Y la prueba de ello es que, como enuncian en *Mil mesetas*, hay un punto en el que las dos fuerzas, la del adentro y la del afuera, se estrechan y se abrazan (*MP* 395), un punto de ambigüedad o de indiscernibilidad –pues, al fin y al cabo, no hay sino un único plano y *nada* más; «el caos no existe» (*PLB* 103)–. El caos como Afuera es en realidad una puesta en abismo (*mise en abyme*) perpetua, una caverna dentro de cada caverna que impide la detención en un fundamento último –pero que también conlleva el peligro de arrastrar al abismo del sin-fondo–. En cierta medida el caos es lo primero: una afluencia incesante de datos inconexos y evanescentes, un estado en el que las variabilidades devienen infinitas, un estado en el que la aparición y la desaparición coinciden (*QPh* 189) –aunque el caos no se da sin el plano–. La velocidad infinita con que se esbozan y esfuman formas en el

⁶⁴⁷ K, p. 14: «No creemos sino en una *política* de Kafka, que no es ni imaginaria ni simbólica. No creemos sino en una o las máquinas de Kafka, que no son ni estructura ni fantasma. No creemos sino en una *experimentación* de Kafka, sin interpretación ni significancia, sino sólo protocolos de experiencia».

caos se confunde con la inmovilidad de la nada silenciosa; pero más que una nada es un *vacío* —«es un vacío que no es una nada, sino un *virtual* que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles que surgen para desaparecer enseguida, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia» (QPh 111); en otras palabras, aún no hay mundos imposibles, pero los mundos imposibles habrán de surgir de la extracción de ciertas formas del caos—, el vacío de un virtual, una virtualidad caótica (QPh 147) en la que aún no hay consistencia, aunque sea al mismo tiempo la fuente de toda consistencia ulterior. Esa nada o vacío es la amenaza de la que Deleuze y Guattari, y en verdad todo pensador, buscan protegerse, pues abismarse en ella es entregarse a la más feroz de las angustias: «sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos» (QPh 189). Ahora bien, la búsqueda desesperada de ese orden a menudo empuja a abrazar acriticamente las opiniones establecidas —a creer en una suerte de “anti-caos” objetivo que haría que el cinabrio siempre fuera pesado o rojo, siempre fuera reconocido como lo que es (QPh 190)—, de modo que, una vez más, la regla de la prudencia y del término medio constituyen la única brújula para afrontar el caos.

Hay, por tanto, dos tipos de *virtual*, la virtualidad consistente y la virtualidad caótica, el afuera del plano de inmanencia y el afuera del caos, el reverso y el reverso del reverso. La virtualidad deviene consistente cuando se corta el caos con un plano, cuando se arranca al caos un plano de inmanencia, y entonces se convierte en *acontecimiento* (QPh 147); allí algo *puede pasar* o, más bien, devenir —frente al movimiento a velocidad infinita del caos que se confunde con la inmovilidad, pero también frente a la hiper-estratificación que detiene los flujos y sólo admite un número restringido de movimientos prefigurados y dirigidos—, gracias a que es una suerte de tiempo muerto o entre-tiempo que impugna el tiempo de la historia (QPh 149). En *¿Qué es la filosofía?*, el acontecimiento es presentado como la parte escurridiza y *secreta* de un estado de cosas que no cesa de sustraerse o añadirse a su actualización, como lo que guarda y preserva un movimiento infinito al que ha dado consistencia. Este virtual ya no es caótico, ha devenido consistente y real —frente a la virtualidad caótica irreal e inexistente— sobre el plano de inmanencia (QPh 148). La creación de conceptos tiene por finalidad la aprehensión del acontecimiento y su devenir, de la realidad de lo virtual, y es ella misma una herramienta para la prudencia en la medida en que es ya una práctica de *contra-efectuación* (QPh 150), de des-encarnación, que protege al acontecimiento tanto de su actualización bruta cuanto de su caotización. El concepto permite en cierto modo encarnar el acontecimiento y desgajarlo del caos al mismo tiempo que lo desencarna de los estados de cosas o situaciones vividas (QPh 151) —si bien no hay que entender esta desencarnación como una mera generalización o abstracción, sino como una aproximación a lo singular y virtual más acá de toda actualización—.

En *Mil mesetas* se esboza ya una idea que será desarrollada con posterioridad en *El pliegue* y en *¿Qué es la filosofía?*, a saber: el plano es una suerte de *criba* o *filtro* que permite «tomar prestado algo del caos» (MP 382). La meseta sobre el ritornelo estudia las posibles reacciones ante lo inaprehensible y terrorífico de la virtualidad caótica y cómo esas reacciones son el desencadenante de la construcción de un medio, de un territorio sobre ese medio y finalmente de una desterritorialización. El primer ejemplo es el del niño que en la oscuridad, presa del miedo, canturrea para tranquilizarse —o el gesto más cotidiano de quien, estando solo en casa, enciende la radio para tapar los silencios—; la canción actúa como centro estabilizante y tranquilizador en el seno del caos, actúa como las opiniones establecidas que permiten reconocer y representar lo que es en verdad irrepresentable. Pero en lugar de buscar un “paraguas” (QPh 190) que nos proteja del caos reduciéndolo a una serie de elementos fijos y estables, cabe entender

que el caos es el objeto de un encuentro y nunca de un reconocimiento. En este sentido, Deleuze y Guattari sostienen que el pensamiento nace en esa confrontación con el caos; en concreto, el pensamiento comienza con la instauración o construcción de un plano que corta ese caos sin imponerle esquemas preestablecidos. Si bien el caos sería lo primero desde el punto de vista cronológico, en el orden lógico el plano es lo primero, pues éste proporciona las condiciones de la experiencia. El plano de inmanencia permite burlar la negra noche de lo indiferenciado sin caer todavía en la implantación de estratos y estructuras; es el caos con criterios: «si no hay orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades, hay *criterios*, y lo importante es que esos criterios no vienen después, que se ejercen al mismo tiempo, en el momento, suficientes para guiarnos entre los peligros» (MP 307). El plano es la *experiencia* –entendida ésta como una construcción– real del caos, aquello que somete al caos a una serie de condiciones no más amplias que lo condicionado para poder extraer de él sus movimientos infinitos y darles consistencia sin caer en las organizaciones, significaciones o subjetivaciones. La experiencia real y el plano son la sede de lo trascendental, mientras que el caos sería la realidad –o irrealdad– nouménica que no se deja apresar si no es a través del filtro. El plano corta el caos, pero no le impone cortes *a priori*. Ya no se trata tanto de protegerse del caos cuanto de sumergirse en él para arrancarle variaciones infinitas –el caos es la última forma de lo sublime en el pensamiento de Deleuze, más allá de la conjunción de imposibles–, para seleccionar y conservar ciertas determinaciones caóticas, pues se toma conciencia de que el caos es «el medio de todos los medios» (MP 385).

La inseparabilidad del caos y del plano de inmanencia se pone de relieve también en el sexto capítulo de *El Pliegue*, “¿Qué es un acontecimiento?”. De nuevo la investigación adopta el planteamiento trascendental cuando pregunta por las condiciones de posibilidad de un acontecimiento. Éstas son de entrada dos: (1) el acontecimiento se produce en un *caos*, en una multiplicidad caótica (2) a condición de que intervenga una especie de *criba* (PLB 103). Y en el mismo sentido en que Kant no consideraba legítimo atribuir existencia a los noumenos, Deleuze se refiere al caos: «el caos no existe, es una abstracción, pues es inseparable de una criba que hace salir de él algo (algo más bien que nada)» (PLB 103). El caos es esa “nada” de la que surge algo gracias a la intervención de la criba, una nada de puras diversidades en las que sólo por obra del plano se pueden determinar singularidades. En la cosmología leibniziana, el caos era el conjunto de los mundos posibles, mientras que la criba era la responsable de que sólo los compositibles –y, en concreto, el mejor conjunto de compositibles– pasaran a la existencia. La cosmología deleuzo-guattariana reivindica a Whitehead para suprimir esa criba, para hacer que todos los imposibles coexistan en el mismo mundo, pero en lugar de identificarlos linealmente con el caos, los distribuye en el mismo plano de inmanencia, de modo que el caos pasa a ser un estado en el que ni siquiera se disciernen posibles o imposibles, pues la velocidad infinita de aparición y desaparición de determinaciones impide toda consistencia. La criba es ahora el propio plano de inmanencia poblado por imposibles y singularidades. Así, la supresión de la criba leibniziana no desemboca en la abolición general de la criba –pues sería imposible– sino en la coextensión de la criba con respecto al caos: «si el caos no existe, es porque es solamente el reverso de la gran criba» (PLB 104).

¿*Qué es la filosofía?* retoma la cuestión del plano de inmanencia y abunda en la misma línea que *Mil mesetas* –salvo, quizás, por la desaparición de la noción de agenciamiento, probablemente debida a que está demasiado próxima a lo actual, a que no es aún suficientemente virtual, de ahí que sí conserven la de máquina abstracta y la hagan casi sinónima de la de plano de inmanencia–: pese a que en ambas obras el término “trascendental” casi no aparece –más en *¿Qué es la filosofía?* que en *Mil*

mesetas, si bien de un modo histórico y no propositivo—, es explícito su enfoque post-kantiano y constructivista y su ambición de ofrecer una *tabla de categorías*. Éstas, como explica Deleuze en su entrevista con Arnaud Villani⁶⁴⁸, son más las categorías de Whitehead que las de Kant. En otras palabras, el problema es el de inventar conceptos que permitan dar cuenta de los acontecimientos y de la novedad que éstos introducen en el mundo actual, conceptos capaces de afrontar el caos sin recubrirlo con clichés o imponerle cortes *a priori* —un concepto «remite a un caos que se ha vuelto consistente, que ha devenido Pensamiento» (QPh 196), es decir, que ha hecho posible lo imposible—. Desde estas coordenadas, las categorías no podrán ser sino una multiplicidad⁶⁴⁹, una suerte de tabla de Mendeléyev (Vincennes 01/06/1982) con casillas vacías que dejan espacio libre para lo que aún no existe —y puede que no exista jamás, esto es, nada está prefigurado de antemano—. Más que dar una tabla de categorías ya hecha, Deleuze y Guattari invitan a su construcción. «Una tabla de categorías debe tratar de lo real, de lo posible, pero incluso también de lo imposible» (Vincennes 01/06/1982). Esta última puntualización registra la intención de acercarse todo lo que quepa al Afuera de la virtualidad caótica sin caer en él, una intención que está en sintonía con el tratamiento anterior de la grieta, la impotencia o imposibilidad del pensamiento que constituía a la vez su máxima potencia, a condición, claro está, de que no se la efectuara o encarnara, a condición de que se la preservara en estado virtual.

El corte que efectúa el plano de inmanencia es lo más cerca que cabe estar del caos sin abismarse en él, y los conceptos que se crean en ese acercamiento se distribuyen sobre las mesetas que conforman al plano. El constructivismo que reclama *¿Qué es la filosofía?* tiene al menos esta doble dimensión: «la filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren por naturaleza: crear conceptos y trazar un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla» (QPh 38). Los conceptos son los agenciamientos concretos que se esbozan en la máquina abstracta del plano.

Ahora bien, en 1991 se establece una equivalencia insólita al menos desde la perspectiva de *Diferencia y repetición*: el plano de inmanencia es la *imagen del pensamiento* (QPh 39). En *Mil mesetas* se encuentra ya el germen de esta transición, pues la imagen del pensamiento aparece como el correlato de la forma-Estado en el pensamiento, mientras que la máquina de guerra sería un acontecimiento sin imagen, un elemento intersticial que propiciaría las transformaciones (MP 464). La *noología* es el nombre de la disciplina que estudia las distintas imágenes del pensamiento —concebidas a partir de esa caracterización general— y su historicidad, y en su actividad choca con «contra-pensamientos», con pensamientos en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera (MP 467). *¿Qué es la filosofía?* hace del plano de inmanencia ese horizonte de relación inmediata con el afuera y lo llama al mismo tiempo “imagen del pensamiento”. Este desdoblamiento se comprende a través de la doble caracterización del plano: el plano (1) es EL plano, es decir, es uno solo y el mismo, siempre único, variación pura, no existe sino difiriendo de sí; pero, a la vez, (2) hay planos de inmanencia diversos que se suceden en la historia según los movimientos infinitos que seleccionan del caos, según las determinaciones que le arrancan y que utilizan para definir qué significa pensar, para erigir un derecho frente a los hechos. El plano es máquina abstracta, pero también agenciamiento concreto. Es lo impensable —y en tanto que tal lo que reconduce hacia el caos a las imágenes del pensamiento sucesivas—, pero

⁶⁴⁸ A. Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Courtry, Belin, 1999, p. 130.

⁶⁴⁹ «Me gustan mucho las tablas de categorías; cuando hay muchas, comprendan» (Vincennes 01/06/1982).

también lo que significa pensar en un momento dado; es la insistencia de otro pensamiento en el pensamiento, de un afuera en el interior, de un tartamudeo, pero también el horizonte del decir sin titubeos. Los dos sentidos se reúnen en la imagen paradójica del pensamiento sin imagen, en un pensamiento que no puede exponer de antemano lo que significa pensar y que retorna incesantemente al acto que lo engendra, al encuentro con el caos y la instauración de un corte siempre provisorio y efímero –en la entrevista para *Magazine littéraire* recogida en *Conversaciones*, el rizoma es caracterizado como una imagen del pensamiento sin modelo (PP 204)–. «EL plano de inmanencia es a la vez lo que debe ser pensado y lo que no puede ser pensado. Sería eso, lo no-pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior: es la inmanencia» (QPh 59). En consecuencia, la idea de imagen del pensamiento ha cambiado significativamente: ya no es algo a lo que se deba renunciar a toda costa, sino «un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento”. Siempre estamos en el plano de inmanencia [...]. La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. Es como un grito, mientras que los conceptos son cantos» (PP 202-203). Y el gesto *supremo* de la filosofía, más allá del gesto de crear conceptos y establecer tablas de categorías –«la tabla de categorías forma el gesto de la filosofía» (Vincennes 29/01/1985)–, consiste no tanto en pensar el plano –porque es el límite y la condición de todo pensamiento: «aun cuando uno hace filosofía, se trata de eso; uno está en el límite que separa el pensamiento del no pensamiento» (Abecedario)– cuanto en mostrar que está ahí, no pensado en cada plano, supuesto en toda imagen del pensamiento. Las condiciones de la experiencia real, en tanto que no pueden ser ellas mismas objeto de la experiencia, son «la posibilidad de lo imposible» (QPh 59).

El plano de consistencia, paradójicamente, no consiste en nada consistente en el sentido tradicional del término⁶⁵⁰, pues está poblado por hecceidades intensivas sin forma, función, órganos, sustancia o sujeto; pero consistencia significa ahora coexistencia de los heterogéneos, reunión de los heteróclitos, integración en sistemas complejos abiertos. El problema de la filosofía es adquirir consistencia sin perder el infinito en el que el pensamiento se sumerge. «El problema no es ya el de un comienzo, ni el de una fundación-fundamento. Ha devenido un problema de consistencia o de consolidación: ¿cómo consolidar el material, hacerlo consistente, para que pueda captar esas fuerzas no sonoras, no visibles, no pensables?» (MP 423).

El pensamiento como tal –no el reconocimiento– comienza cuando efectúa un corte o instaura un plano secante sobre el caos, afrontándolo sin recubrirlo. Por medio de este corte o plano, selecciona ciertas determinaciones y las pone en relación. Es entonces cuando el sentido adviene a partir del sinsentido inicial, cuando el pensamiento establece unas coordenadas con las que orientarse allí donde el movimiento infinito no remite a ninguna referencia espacio-temporal ni a posiciones sucesivas de un móvil. Siempre se empieza *entre* algo, en algún punto intersticial de ese caos-infinito, y la pericia del pensador debe evitar dejarse arrastrar por el caos y convertir así el plano de inmanencia en plano de abolición o de muerte, pero debe a la vez acercarse todo lo que pueda a él para tratar de salvar el infinito de la estratificación.

⁶⁵⁰ P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 126.

3.2. La inmanencia, una vida...

Sólo recuerdo haber escuchado a muchos hombres jurar por la vida, pero nadie sabe qué es la vida en realidad.

Recuerdos inventados, E. Vila Matas

En los últimos artículos que escribe Deleuze antes de morir, “La inmanencia: una vida...” y “Lo actual y lo virtual”, el campo trascendental es recobrado tras el silencio que lo había ocultado –si bien tan sólo terminológicamente– y fundido con el plano de inmanencia y las multiplicidades. “La inmanencia: una vida...” comienza directamente con la pregunta «¿qué es un campo trascendental?», y pone así la una junto al otro, sin omitir ninguno de los dos, la inmanencia y lo trascendental. Teniendo en cuenta también el título de *¿Qué es la filosofía?*, pareciera como si Deleuze se hubiese atrevido de nuevo a preguntar por el “qué”, a preguntar “¿qué es?”, tiempo después de que el método de dramatización hubiera proscrito esa forma de interrogar en beneficio de la casuística de circunstancias. Si ahora el “qué” se puede decir es porque durante veinte años Deleuze se ha dedicado a trabajar en el terreno fronterizo del *entre*, en el horizonte intersticial del límite evanescente que separa lo virtual de lo actual, lo trascendental y lo empírico, lo inconsciente y la conciencia, el no-pensamiento y el pensamiento, etc. La reivindicación de un único plano de inmanencia y la consecuente ambivalencia de todo lo que se despliega en él hace que ya no tenga sentido seguir peleándose con la imagen dogmática del pensamiento, pues esa imagen está atravesada por el no-pensamiento, es en verdad una superficie porosa que deja pasar líneas de fuga, y aun situándose en ella es posible salir de ella –o quizás, con más precisión, sólo situándose en ella es posible salir de ella–.

El campo trascendental, afirma Deleuze, se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto. Es claro que la experiencia de que aquí habla es la experiencia posible, la experiencia general y estratificada de antemano que impone siempre ya un sujeto y un objeto; por el contrario, el campo trascendental no conoce esas formas, está poblado por puras intensidades o hecceidades, individuaciones asubjetivas y anobjetivas. No obstante, hay una experiencia propiamente trascendental –un empirismo trascendental que se contrapone a todo cuanto constituye el mundo del sujeto y del objeto–, una experiencia que no se limita a representarse ese campo sino que lo intuye y constituye, que lo experimenta de manera directa y afectiva, que siente sus fuerzas. Ahora el campo trascendental «se sustrae a toda revelación», pero no en el sentido en que se ocultaba el plano de organización, sino en el sentido de que deviene secreto e imperceptible para la conciencia –y, como tal, no tiene nada que ocultar–. La única diferencia que parece establecer Deleuze entre el campo trascendental y el plano de inmanencia es que el primero tiene una relación de derecho con la conciencia, es coextensivo con una conciencia impersonal –en este artículo retoma la referencia a Sartre–, mientras que el segundo sería el primero menos la conciencia. Esa sustracción es la que garantiza definitivamente que la inmanencia sólo sea inmanente a sí misma, no a otra cosa. Kant habría «desnaturalizado» lo trascendental al remitirlo a un sujeto universal y a un objeto cualquiera, lo habría calcado de lo empírico y habría insertado la recién descubierta inmanencia en un horizonte trascendente. Una vez que Deleuze depura lo trascendental tanto del sujeto y del objeto cuanto de la conciencia, los dos conceptos devienen sinónimos: «el campo trascendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida» (*DRF* 361). En toda esta exposición, la principal innovación es precisamente el último término de la equivalencia, «una vida». El artículo

indeterminado ejerce de índice de lo trascendental, señala el lugar en el que aún no se han formado sujetos, objetos ni conciencias –y que constituye su condición–, pero que no obstante está poblado por hecceidades, singularidades y multiplicidades. Los ejemplos que aduce Deleuze para ilustrar esa condición trascendental son los del moribundo y el recién nacido, seres que han perdido o que aún no han desarrollado sus características personales y se muestran como una pura vida impersonal aunque singular, «puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior» (*DRF* 361), más allá o más acá del bien y del mal. Ahora bien, la vida indefinida no está sólo en esos momentos intersticiales, sino en todas partes, es como el tiempo vacío que en Kant requería toda experiencia. La vida inmanente es pura potencia, y más que indeterminada, es «una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental» (*DRF* 362) frente a las determinaciones empíricas, es indeterminada en cuanto a lo personal pero determinada en su singularidad –pareciera evocarse aquí la pareja diferen(c)iación/diferen(t)iación–, y si es indefinida es porque es virtual, porque sólo contiene *virtuales*. El Uno no es ya el de la totalidad trascendente sino el del artículo indefinido, el que indica una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida. El Uno substancial es reemplazado así en preeminencia ontológica por el uno de lo indefinido.

“Lo actual y lo virtual” pone el broche al estudio de las relaciones con el Afuera, y trata de presentar con los recursos expresivos más rudimentarios –es decir, menos contaminados por las categorías vigentes– el eterno objeto de un encuentro: el caos, el Afuera, es un conjunto de virtuales cuyas emisión y absorción, cuyas creación y destrucción se hacen en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable, virtuales sujetos a un principio de incertidumbre o de indeterminación. La puesta en abismo, el afuera del afuera o el reverso del reverso encuentran aquí también su formulación: «en el centro del nubarrón de lo virtual hay todavía un virtual de orden más elevado... cada partícula virtual se rodea de un cosmos virtual y cada una hace en su turno lo mismo indefinidamente» (*D* 1996, 178). Y una vez más, lo virtual se presenta como inseparable de lo actual y muestra sus costuras, una zona de indiscernibilidad: «el plano de inmanencia comprende a la vez lo virtual y su actualización, sin que pueda haber allí un límite asignable entre los dos» (*ibidem* 179). Hay un intercambio perpetuo entre el objeto actual y su imagen virtual: no sólo el proceso de actualización, sino también el inverso, la cristalización o formación de un cristal, la absorción que hace lo virtual de lo actual hasta adueñarse de él y devorarlo, como una imagen en el espejo que termina por convertirse en el personaje. «Lo actual y lo virtual coexisten, y entran en un circuito estrecho que nos lleva constantemente del uno al otro [...]. No hay ya inasignabilidad de lo actual y de lo virtual, sino indiscernibilidad entre los dos términos que se intercambian» (*ibidem* 183). Lo que de entrada podría parecer contradictorio con el proyecto deleuziano de mantener una distancia crítica se revela, a poco que se profundice, como su consumación: sólo a fuerza de encontrar el punto de su indistinción, la zona gris en que el uno deviene el otro, es posible encontrar su diferencia y ubicar su distancia. Sólo descubriendo ese punto es posible operar sobre él, reglamentar las prudencias necesarias y los trasvases adecuados. Sólo detectando el «límite inasignable», el lugar en el que se intercambian y devienen indiscernibles, cabe después trazar fronteras y mapas, sólo en un espacio liso es posible cartografiar sin escuadra ni cartabón, acercándose cuanto se pueda al caos.

DE LOS DOS LADOS

Capítulo V: El enfoque trascendental como punto de encuentro. Más acá y más allá de las condiciones

1. El encuentro fallido entre Deleuze y Lacan

En los capítulos anteriores hemos presentado los itinerarios de Deleuze y Lacan y sus respectivas apuestas por el enfoque trascendental de manera separada. No obstante, han ido emergiendo una serie de puntos en que las series resuenan entre sí, se intersecan o se acompañan, se cortan o corren paralelas. Es ahora el momento de aglutinar y hacer explícitas esas resonancias, con la advertencia, sin embargo, de que la exploración exhaustiva de los entresijos de la relación entre Deleuze y Lacan está de antemano condenada al fracaso. La tentativa de proporcionar una enumeración completa de sus intercambios –reales e imaginados, posibles e imposibles– se ve frustrada no sólo a causa de la finitud y las limitaciones del sujeto que pretende llevarla a cabo –a causa de las limitaciones e imperfecciones de quien escribe–, sino también a causa de un fracaso estructural, un fracaso trascendental. Convertir lo que fue un encuentro fallido, y por tanto enormemente fructífero –pues sólo el encuentro fallido nos salva de la voracidad del reconocimiento–, en un encuentro triunfal cuyos pliegues serían todos ellos desplegados y en el que el problema del encuentro Deleuze-Lacan quedaría resuelto supondría traicionar el estilo del pensamiento de ambos autores, el gesto en el cual se asume que siempre queda un resto, un horizonte virtual que no se agota en su actualización, un problema que no desaparece con sus soluciones, una línea de fuga que apunta a un más allá, un modo de desquiciarse o desbordar los límites precisos. Por otra parte, esta relación, como todas las relaciones teóricas de las que Deleuze y Lacan han dado cuenta en sus respectivos recorridos conceptuales, se construye sobre una dislocación o disimetría, sobre una disonancia, distancia o disparidad que es precisamente la que permite que sean las diferencias las que tomen la palabra. Ahora bien, siguiendo el imperativo beckettiano, pese a que no nos queda otra que fracasar, al menos sí trataremos de intentar fracasar mejor, fracasar un paso más allá de los testimonios de quienes se han hecho cargo, si bien parcialmente, de la conexión entre Deleuze y Lacan⁶⁵¹.

⁶⁵¹ En 1999, en un opúsculo titulado *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to schizoanalysis* (London, Routledge), Eugene W. Holland fue uno de los primeros en plantear la pregunta por la herencia lacaniana de Deleuze y Guattari y dar así crédito a la presencia de Lacan en el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. 2004 fue un año particularmente fecundo –aunque sólo sea en comparación con la práctica ausencia de otros años– en cuanto a artículos acerca de la relación Deleuze-Lacan. Es el año en que se publica el libro de Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, cuya aparición da lugar en el mundo anglosajón y, especialmente, en el marco de la revista *Criticism* (46, 4; fall 2004), a una polémica en torno a si Žižek logra o no dar cuenta de una cuestión que nadie hasta el momento había investigado de manera directa: la afinidad, más allá de las controversias superficiales con el psicoanálisis, de Deleuze y Guattari con Lacan –Luke Caldwell resume retrospectivamente este debate en su artículo “Schizophrenizing Lacan: Deleuze, [Guattari], and *Anti-Oedipus*” (*Intersections* 10, no. 3 2009; pp. 18-27)–. Daniel W. Smith publica en este número de *Criticism* su reseña “The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan”, donde acusa a Žižek de dividir de forma maniquea la obra de Deleuze en “el buen Deleuze” y “el mal Deleuze” según se aproxime o critique a Lacan, sin hacerse cargo de la relación compleja que Deleuze y Guattari entablan en *El Anti-Edipo* con Lacan. Por su parte, Eleanor Kaufman, en “Betraying Well”, valora positivamente el hecho de que Žižek utilice a Deleuze y Lacan como plataforma para desarrollar su propio pensamiento en consonancia con el modo en que estos autores se hicieron cargo de sus lecturas –gesto que, por otra parte, no critica Smith–. Ese mismo año, pero en un contexto totalmente diferente, Sophie Mendelsohn publica en *L'Évolution Psychiatrique* (69, 2004, pp. 364-371) el artículo “Jacques Lacan – Gilles Deleuze. Itinéraire d'une rencontre sans

1.1. Diario de un desencuentro

De entrada, los datos biográficos y testimonios que reseñan los escasos encuentros efectivos entre Deleuze y Lacan apuntan más bien a un desencuentro. Coinciden por primera vez en el otoño de 1967 en Lyon, adonde Lacan acude para pronunciar una conferencia. Deleuze, que enseñaba en la Facultad de letras de esa misma ciudad, va a buscarle a la estación y, como relata François Dosse en su biografía, lo recibe con la más grande deferencia⁶⁵². Lacan, según su propio testimonio, no sólo había leído al menos la *Presentación de Sacher-Masoch* de Deleuze, sino que la consideraba «incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito» sobre masoquismo (SXIV 19/04/1967)⁶⁵³. Por su parte, Deleuze ya en esa época estaba al corriente y conocía bien la obra de Lacan, como prueban su artículo “Cómo reconocer el estructuralismo”, el hecho de que en el liceo de Orleans, donde trabajó como profesor entre los años 1952 y 1955, además de pronunciar un curso sobre lo trascendental y otro sobre la *Ética* de Spinoza, consagrara uno de sus seminarios a “La oposición Lagache/Lacan”⁶⁵⁴, y por supuesto su artículo de 1961 “De Sacher-Masoch al masoquismo” y su posterior desarrollo en la *Presentación de Sacher-Masoch* (1967). Deleuze estaba, pues, entusiasmado con la visita y sugiere un aperitivo en su casa. Sin embargo, Lacan llega cansado y se marcha tras diez minutos. Más tarde se reúnen para comer en Montplaisir con Jean-Paul Chartier, quien había invitado a Lacan, con el psicoanalista Pierre Fédida y con el filósofo Henri Maldiney, y pese a las excentricidades de Lacan, Deleuze, según cuenta el propio Chartier, no cesa de celebrar el encuentro⁶⁵⁵. Tras la comida y la conferencia, Lacan pide terminar la jornada en casa de Deleuze, quien refiere de esa noche años después que el psicoanalista «hizo un numerito absolutamente increíble», se comportó de manera caprichosa y convirtió la velada en «una verdadera pesadilla»⁶⁵⁶.

Dos años más tarde, en 1969, Lacan continúa elogiando las publicaciones de Deleuze, e invita encarecidamente a los asistentes a su seminario a leer «dos libros fundamentales» que, en sus propias palabras, tienen «relación con mi discurso, cosa de la que el autor ciertamente es el primero en estar advertido» (SXVI 12/03/1969): *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. La afinidad es manifiesta en el modo como Lacan presenta la cuestión: «él felizmente puede tomarse el tiempo de juntar en un solo

lendemain”, donde explora el vínculo entre Deleuze y Lacan a partir de su mutua inquietud por superar y transformar desde dentro al estructuralismo. Su análisis, ciertamente interesante, deja fuera la espinosa cuestión de *El Anti-Edipo* para centrarse en la *Lógica del sentido*. En 2005 se publica el libro de Monique David-Ménard *Deleuze et la psychanalyse*, que si bien toma en consideración más que ningún otro las afinidades y distancias entre Deleuze y Lacan, no deja de ser un ensayo sobre la relación de Deleuze con el psicoanálisis en general y, en particular, una tentativa de reconciliar a Deleuze con la clínica psicoanalítica por medio de la incorporación crítica de sus conceptos a la praxis terapéutica. Cinco años más tarde, en 2010, se publica el volumen *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis* (Leen De Bolle (ed.), Leuven, Leuven University Press), que contiene el artículo de Peter Hallward titulado “You Can’t Have it Both Ways: Deleuze or Lacan”, donde el autor concluye que sus perspectivas son irreconciliables pese a los destellos de conciliación que pudieran ocasionar las alianzas estratégicas.

⁶⁵² F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La découverte, 2007, p. 224.

⁶⁵³ Lacan añade además que Deleuze le «cita abundantemente» y que «anticipa lo que voy a decir», de modo que reconoce que entre ambos hay un intercambio de ideas fértil.

⁶⁵⁴ F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, p. 129.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 224. Según Chartier, Deleuze habría dicho: «¡Qué gran día, su visita a Lyon dejará huellas inolvidables!», a lo que Lacan habría contestado fríamente: «No tanto».

⁶⁵⁶ Así lo cuenta en la entrevista que le hizo Didier Eribon para *Le Nouvel Observateur*, 16-22 de noviembre de 1995, titulada “Le ‘je me souviens’ de Gilles Deleuze”.

texto lo que está en el corazón de mi discurso –y no hay ninguna duda de que este discurso está en el corazón de sus libros, puesto que allí es reconocido como tal, y que “El seminario sobre *La carta robada*” constituye el paso de entrada, define el umbral–, sino también de todas esas cosas que ayudaron a mi discurso, lo nutrieron, le dieron, llegado el caso, su aparato, como por ejemplo la lógica de los estoicos». Más adelante, concreta el punto de avenencia entre ambos en la necesidad de trascender el corsé del estructuralismo desde su propio interior: «cuando lean a Deleuze [...] verán que él dice en algún lugar que lo esencial del estructuralismo, si esta palabra tiene algún sentido [...], es a la vez un blanco, una falta en la cadena significante, y su consecuencia de objetos errantes en la cadena significada». Asimismo, Lacan no deja de reseñar el punto de divergencia que Deleuze, para sorpresa del propio Lacan, habría hecho constar en una nota al pie de la página 289 de la *Lógica del sentido*⁶⁵⁷. Deleuze expresa su distancia con respecto a Lacan en lo relativo a cierta tesis sobre el inconsciente que, no obstante, no se encuentra en la obra de Lacan sino en un artículo de Laplanche y Leclaire⁶⁵⁸ del que Lacan se separa. Según esa tesis, el orden primario del lenguaje se definiría por un deslizamiento perpetuo del significante sobre el significado en el que cada palabra no tendría sino un único sentido. En el orden secundario, por el contrario, las palabras tendrían múltiples sentidos organizados según la ley de la metáfora, de manera que el orden primario sería el de la univocidad y el secundario el de la equivocidad. Frente a esta postura, Deleuze reivindica una univocidad que no remite únicamente a la palabra sino al Ser.

Sin embargo, a partir de este mismo año, 1969, la relación entre Deleuze y Lacan se verá atravesada y transfigurada por la entrada en escena de Félix Guattari, psicoanalista y discípulo de Lacan que, pese a sus desavenencias con el maestro, no abandona la Escuela Freudiana hasta su disolución. Más allá de los desencuentros particulares de Guattari con Lacan⁶⁵⁹, lo cierto es que Deleuze, a raíz de sus discusiones y diálogos con Guattari, modifica substancialmente muchas de sus posturas con respecto al psicoanálisis:

Lo curioso es que no fui yo quien saqué a Félix del psicoanálisis, sino él quien me sacó a mí. En mi estudio sobre Masoch, y después en *Lógica del sentido*, yo creía haber alcanzado ciertos resultados acerca de la falsa unidad sado-masoquista, o bien acerca del acontecimiento, que no se conformaban a la doctrina psicoanalítica, pero que eran conciliables con ella. Félix, al contrario, seguía siendo psicoanalista, discípulo de Lacan, pero como un “hijo” que ya ha comprendido que será imposible reconciliarse. *El Anti-Edipo* fue una ruptura que se llevó a cabo por sí misma, a partir de dos temas: el inconsciente no es un teatro sino una fábrica, una máquina productiva; el inconsciente no delira acerca de papá-y-mamá, delira acerca de las razas, las tribus, los continentes, la historia, la geografía, siempre un campo social (*PP* 197).

La gestación de *El Anti-Edipo* provoca en Lacan una especial inquietud –un año antes de su publicación, ya le llegan ecos de los contenidos del curso que está impartiendo Deleuze en Vincennes–, e interpela en varias ocasiones a Guattari para que

⁶⁵⁷ En la sesión del 12 de marzo Lacan remite erróneamente a la página 250, pero durante la sesión siguiente, el 19 de marzo, Jacques Nassif, que ha quedado encargado de explicitar los términos de esa divergencia, corrige el error.

⁶⁵⁸ El artículo es “L’Inconscient”, en *Les Temps modernes*, julio de 1961, pp. 111-ss.

⁶⁵⁹ En 1968, Guattari todavía era uno de los delfines de Lacan, pero el ascenso de Jacques-Alain Miller en calidad de discípulo oficial número uno determinará en gran medida su distanciamiento, desencadenado explícitamente por la actitud de Lacan con respecto al artículo de Guattari “Máquina y estructura”. En 1969, Guattari comenta a Lacan durante una sesión de su análisis que Barthes le ha ofrecido publicar su artículo en la revista *Communications*, y Lacan, indignado, le solicita que lo publique en la revista de la Escuela, *Scilicet*. No obstante, Lacan nunca publica el texto, que no verá la luz hasta 1972 en la revista *Change*. Ver F. Dosse, *Op. cit.*, p. 92.

le permita leer el manuscrito, a lo que Guattari se niega aduciendo el deseo de Deleuze de que no se distribuya antes de su redacción definitiva. Lacan intenta también reunirse con Deleuze, pero sólo llegan a hablar por teléfono. Emprende entonces lo que Dosse denomina «una empresa de seducción»⁶⁶⁰ e invita a cenar a Guattari, quien tras explicarle las líneas centrales del proyecto, se queda estupefacto al comprobar la «reacción absolutamente positiva de un Lacan que se dice muy interesado y le explica que si ha creado una escuela es para que sea el lugar de expresión de las divergencias»⁶⁶¹. Sin embargo, Guattari no cesa de recelar de la actitud de Lacan, y ve confirmadas sus sospechas cuando, según cuenta Dosse, Lacan no sólo rompe toda relación sino que hace correr rumores sobre las prácticas de Guattari para desacreditarlo⁶⁶².

Ahora bien, la presunta hostilidad de Lacan no se hace patente en las reuniones que éste mantiene con Guattari y con Deleuze, sino más bien al contrario: su actitud es de interés e incluso de entusiasmo. En una entrevista para *Le Nouvel Observateur* publicada tras su muerte en 1995, Deleuze rememora que su «gran encuentro» con Lacan tuvo lugar después de la aparición de *El Anti-Edipo* en 1972. Deleuze tenía la certeza de que Lacan «se lo había tomado mal», pero unos meses tras su publicación el psicoanalista expresa su deseo de verle y lo convoca. Deleuze describe con ironía cómo le hizo esperar en una sala llena de gente, y cómo una vez que lo hizo pasar comenzó a despotricar acerca de todos sus discípulos –salvo de Jacques-Alain Miller– para concluir «me hace falta alguien como usted». Élisabeth Roudinesco, en su biografía sobre Lacan, también se hace eco de este encuentro, y añade que Lacan, según el testimonio de María Antonietta Macciocchi, «estaba persuadido de que *El Anti-Edipo* había sido fabricado a partir de sus seminarios donde se encontraba ya, según él, la noción de máquina deseante»⁶⁶³. En cualquier caso, queda patente, con independencia de las filias y las fobias, que Lacan veía una conexión clara entre su discurso y el de Deleuze y Guattari.

Por lo que respecta a Deleuze y Guattari, no es en absoluto evidente que su cruzada contra el psicoanálisis sea una cruzada contra Lacan, sino que se alza más bien contra la ortodoxia que en torno a éste se había ido gestando⁶⁶⁴. La idea de partida de Guattari, como subraya Dosse, no era tanto escribir un panfleto contra Lacan cuanto radicalizar el lacanismo: «en la época concibe *El Anti-Edipo* como una manera de pensar el lacanismo más allá de Lacan»⁶⁶⁵. Y en una serie de entrevistas posteriores a la publicación del primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari reiteran su convicción de estar siendo fieles al pensamiento lacaniano, así como el reconocimiento de la deuda que tienen con él. En palabras de Deleuze:

⁶⁶⁰ F. Dosse, *Op. cit.*, p. 222.

⁶⁶¹ *Idem*.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 223.

⁶⁶³ É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 507.

⁶⁶⁴ La polémica acerca de las contrataciones de personal en el Departamento de psicoanálisis de la Universidad de Vincennes, en la que participó Deleuze firmando un texto conjunto con François Lyotard –“Acerca del departamento de psicoanálisis en Vincennes”, aparecido en *Les Temps modernes*, 342, enero, pp. 862-863–, no constituye un ataque a la teoría de Lacan sino una crítica a su intervención en calidad de persona privada, que Deleuze y Lyotard califican de «operación estalinista». «Los responsables del Departamento de Psicoanálisis, que han dirigido estas exclusiones, declaran en los textos oficiales que han actuado siguiendo instrucciones del doctor Lacan [...]. Es la primera vez que una persona privada, sea cual sea su competencia, se arroga el derecho de intervenir en una universidad para ejecutar y hacer que se ejecute soberanamente una reorganización que comporta destituciones y nombramientos de personal docente» (*DRF* 56-57).

⁶⁶⁵ F. Dosse, *Op. cit.*, p. 223.

Félix me habló de lo que él llamaba, ya entonces, las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico. Entonces tuve la impresión de que era él quien llevaba la delantera. Sólo que, con todo y su inconsciente-máquina, él hablaba aún en términos de estructura, significante, falo, etc. No podía ser de otro modo, considerando la deuda que él (como yo mismo) tenía con Lacan. Pero me pareció que, si encontrábamos los conceptos adecuados para ello, todo funcionaría mejor que con unos conceptos que ni siquiera son los del Lacan creador, sino más bien los de una cierta ortodoxia que se ha constituido a su alrededor. Lacan dice: “nadie me ayuda”. Nosotros le hemos ayudado esquizofrénicamente. Precisamente porque tenemos una gran deuda con Lacan, hemos renunciado a nociones como la estructura, lo simbólico o el significante, malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido distorsionar para mostrar su reverso (PP 24-25)⁶⁶⁶.

1.2. Antes del anti-. Superficies y acontecimientos

Deleuze inicia sus incursiones en el psicoanálisis emparentándolo con el recurso a la literatura⁶⁶⁷. Ambas disciplinas le permiten fantasear un más allá de la estructura, un universo sub-representativo donde la locura, su núcleo de convergencia, es el agente de un no-pensamiento capaz de confrontarse con la diferencia en sí misma. Y, al mismo tiempo, la literatura y el psicoanálisis proporcionan un asidero para explorar sin riesgos esa locura, se tejen en las superficies y constituyen un «arte de las contra-efectuaciones» (LS 247), un arte que nos protege de los abismos de las profundidades por medio del fantasma.

En la *Lógica del sentido*, tal como el propio Lacan constata, el psicoanálisis cumple una función fundamental. Ya desde la primera página, el libro se retrata como «un ensayo de novela lógica y psicoanalítica» (LS 7). A lo largo de las series Deleuze hace referencia en múltiples ocasiones a nociones tales como castración, falta, sublimación de las pulsiones, falo, Edipo, etc. Y en la trigésima serie, “Del fantasma”, presenta sin ambages el psicoanálisis como «ciencia de los acontecimientos» (LS 246), siempre que se entienda que no se trata de un psicoanálisis hermenéutico que busca interpretar o descifrar un sentido oculto, es decir, siempre que no se haga del acontecimiento un elemento cuyo sentido habría que descubrir –pues acontecimiento y sentido son una y la misma cosa–. El fantasma, en tanto que acontecimiento, pertenece a una superficie ideal sobre la que es producido como efecto, y el psicoanálisis –junto con la literatura– permite reformular la pregunta sobre su naturaleza: la distinción importante no es la de lo imaginario y lo real, la pregunta está mal planteada si se inquiere acerca de la realidad o ficción del acontecimiento; la verdadera distinción pasa entre el acontecimiento como tal y el estado de cosas corpóreo que lo provoca o en el que se efectúa. Es ya Freud quien propicia este giro cuando renuncia a limitarse a considerar los acontecimientos efectivos de la infancia para abrir hueco a toda la dimensión fantasmática –se trata del famoso momento en que Freud confiesa a Fliess «ya no creo a mi neurótica»⁶⁶⁸–.

La complicidad de Deleuze con el psicoanálisis se forja, pues, en las superficies, en una voluntad conjunta de impugnar la psicología de las profundidades y destituir la idea de sujeto como centro y reservorio de sentido con objeto de reivindicar un campo trascendental inmanente. Como sostiene Sophie Mendelsohn, «en Deleuze, la profundidad oscura del cuerpo orgánico deviene la superficie del cuerpo sin órganos, el ser deviene devenir, el pensamiento deviene flujo e intensidad; y en Lacan, el sujeto se

⁶⁶⁶ Ian Buchanan sostiene, en su libro *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus* (London, Continuum, 2008, p. 90), que Deleuze y Guattari ayudan a Lacan arraigando sus conceptos en la historia, haciendo visible su genealogía, y respondiendo a las preguntas que él dejó sin responder.

⁶⁶⁷ De hecho, la *Presentación de Sacher-Masoch* comienza con la pregunta siguiente: «¿Para qué sirve la literatura?».

⁶⁶⁸ Carta 69 del 21/09/1897.

materializa en un anudamiento topológico donde surge, bajo una forma que se podría decir “geográfica” y no ya histórica, lo que resulta de los regímenes de organización del espacio psíquico –Real, Imaginario y Simbólico»⁶⁶⁹. El estructuralismo constituye la plataforma de la que ambos autores arrancan pero a la que ambos someten a una torsión fundamental, en la medida en que ponen el acento no tanto en el sistema cerrado de relaciones diferenciales significantes cuanto en los espacios en blanco, en los puntos de desequilibrio y en las instancias paradójicas, que se concretan en el objeto = x de Deleuze, el objeto virtual, y en el falo y el objeto a de Lacan, y que son precisamente las que hacen posible que el sistema funcione, las que se erigen como su horizonte trascendental.

1.3. Esquizofrenizar a Lacan. El salto a las profundidades de lo real

A partir de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari abandonan las superficies para afrontar la profundidad de la grieta que venía anunciándose desde *Diferencia y repetición*. La terminología del estructuralismo y la lógica del simulacro o del fantasma se descubren demasiado idealistas como para poder proporcionar una comprensión certera y directa del funcionamiento del deseo y, en concreto, de lo que llaman las máquinas deseantes. Es, pues, la necesidad de producir una teoría del deseo materialista e inmediatamente anclada en lo real lo que les fuerza a convocar el retorno de lo reprimido –del flujo del deseo por debajo de la ley–, que es también lo que el Lacan de los años cincuenta había dejado entre paréntesis. En un primer momento, la primacía del orden simbólico, del significante y de las estructuras en tanto que «arte de las contra-efectuaciones» era lo que salvaba en el discurso de Lacan de la locura o la psicosis. En el *Seminario III*, el Nombre-del-Padre era ese acontecimiento superficial que nos hacía posible habitar el mundo, y su forclusión lo que nos abismaba en el delirio de lo real. No obstante, a partir de los años sesenta esa forclusión se convierte en un principio general: el Otro desaparece, es tachado (A), y la locura se universaliza. Los nombres del padre, pluralizados y relativizados, pasan de ser un fundamento trascendente a un mero organizador interno, y la estructura queda directamente expuesta a lo real, atravesada por un agujero imposible de suturar y habitada por un objeto a que desencadena un goce más allá del principio del placer. La lingüística pierde su condición de ciencia piloto y cede el terreno a las formalizaciones, las figuras topológicas y los matemas, mucho más aptos para trascender los artificios del fantasma y el semblante y promover así el acceso a las entrañas de la *béance*. En todo este proceso, el complejo de Edipo, que ya en un primer momento había sido modificado con respecto a la doctrina de Freud⁶⁷⁰ –se lo había hecho pasar por el tamiz de la estructura–, es destituido y rebajado al estatuto de

⁶⁶⁹ S. Mendelsohn, “Jacques Lacan – Gilles Deleuze. Itinéraire d’une rencontre sans lendemain”, en *L’Évolution Psychiatrique*, 69, 2004, p. 365. Ciertamente, la teoría de los nudos es bastante posterior a la *Lógica del sentido*, pero la lucha de Lacan contra la psicología de las profundidades está ya activa en sus primeros textos e intervenciones –como, por ejemplo, en la reivindicación de la superficie plana y brillante del espejo frente a la ilusión de espesor que genera; ver apartado 2.2 del capítulo I–.

⁶⁷⁰ El famoso pasaje de *El Anti-Edipo* en el que Deleuze y Guattari acusan a Lacan de haber llevado a cabo una transformación gatopardista –«hace falta que todo cambie para que todo siga igual»– se refiere únicamente a esa primera modificación del Edipo que lo disemina en una serie de elementos estructurales y simbólicos, pero no al rechazo posterior de Lacan: «Fantástica y genial regresión: hacía falta hacerlo, “nadie me ha ayudado”, como dice Lacan, para sacudirse el yugo de Edipo y llevarlo al punto de su autocritica. Pero es como la historia de los resistentes que, queriendo destruir un pilón, equilibraron tan bien las cargas de plástico que el pilón saltó y volvió a caer en su hueco» (*AE* 319-320).

mito imaginario, es llevado «al punto de su autocrítica»⁶⁷¹ (AE 370). Pero Lacan abandona ese vector del pensamiento freudiano al mismo tiempo que recupera el de las pulsiones y el más allá del principio del placer, explícitamente asociado ahora con lo real, el reverso de la estructura «como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve» (AE 370-371)⁶⁷². Por su parte, Deleuze y Guattari paralelamente rechazan el inconsciente lingüístico y convierten al deseo en tanto que productor de lo real sin mediaciones –y no mero productor de fantasías– en el nuevo gerente del inconsciente; pasan, por ende, de la lógica del significante a la economía libidinal, y reconocen en ese tránsito el papel fundamental que desempeña el objeto *a* de Lacan.

Si la estructura se mantiene tras el giro a lo real de Deleuze, Guattari y Lacan, es tan sólo como punto de apoyo para transitar hacia su *reverso*. Y las críticas al significante –cuyo partidario ya no es tanto Lacan cuanto una cierta ortodoxia psicoanalítica⁶⁷³– se nutren de la máquina infernal del objeto *a* para desafiar el equilibrio estructural y poner de relieve lo irreductible e inasimilable de la estructura. Tal como expusimos en el apartado 1.3.1.1 del capítulo IV, si se leen con cuidado las referencias a Lacan de *El Anti-Edipo*, se ve con claridad que éste ejerce como aliado y no como enemigo. «Lacan descubre todo este reverso de la estructura, con el “a” como máquina y el “A” como sexo no humano: esquizofrenizar el campo analítico en lugar de edipizar el campo psicótico» (AE 369)⁶⁷⁴ –la verdadera raíz del deseo no es Edipo sino la esquizofrenia, la locura como instancia trascendental y no como patología–. Con su concepto de objeto *a*, Lacan ofrece una caracterización positiva de lo real que permite dejar de entenderlo en términos exclusivamente negativos –como lo que resiste a la simbolización– y aproximarse al deseo como producción sin encerrarlo ya en las estructuras familiares del Edipo –el objeto *a* no es humano ni personal, está por debajo de las condiciones de identidad mínima (AE 432)–. Lacan «no se contenta, como ardilla analítica, con girar en la rueda de lo imaginario y lo simbólico» (AE 367-368), sino que en la segunda etapa de su enseñanza busca descubrir el más allá de la estructura: es él quien hace explícito que la organización simbólica de la estructura «tiene como reverso la inorganización real del deseo» (AE 392). Deleuze y Guattari claman que en ese universo sub-representativo todo es posible marcando en este punto las distancias con la concepción lacaniana de lo real como imposible; no obstante, la imposibilidad de la que habla Lacan no entra en contradicción con las tesis de Deleuze y Guattari, pues se trata de lo imposible desde el punto de vista de la representación simbólica⁶⁷⁵.

En este itinerario, pues, Lacan ya no es el maestro de las superficies sino el explorador de las profundidades, o más bien la distinción entre superficie y profundidad ha perdido vigencia en favor de un plano de inmanencia donde el deseo produce directamente lo real –y no meras fantasías–. Ahora bien, Deleuze y Guattari distinguen en la «admirable teoría del deseo de Lacan» dos polos: «uno con relación al “pequeño

⁶⁷¹ Deleuze y Guattari definen el esquizoanálisis como un análisis trascendental y materialista, como una crítica de Edipo que lo lleva «hasta el punto de su auto-crítica» (AE 130); lo están, pues, definiendo por medio de la operación cuya autoría atribuyen, unos capítulos más adelante, a Lacan.

⁶⁷² Lacan habría esquizofrenizado «hasta la neurosis, haciendo pasar un flujo esquizofrénico capaz de subvertir el campo del psicoanálisis. El objeto *a* irrumpe en el seno del equilibrio estructural a modo de una máquina infernal, la máquina deseante» (AE 99).

⁶⁷³ AE, p. 96: «No porque, por parte de Lacan, se tenga otra concepción del psicoanálisis hay que considerar como menor lo que en verdad es el tono dominante en las asociaciones más reconocidas».

⁶⁷⁴ Lacan es, para Deleuze y Guattari, un precedente del *Anti-Edipo* en la medida en que fue el primero «en esquizofrenizar el campo analítico» (AE 369).

⁶⁷⁵ Así queda patente desde “El seminario sobre *La carta robada*”, donde Lacan habla de la sucesión de tiradas al azar de una moneda: en lo real, todo es posible, todo puede pasar, el azar impide que se establezcan posibilidades e imposibilidades; éstas sólo advienen con la inserción del símbolo (E 47), que introduce una ley que regula las sucesiones.

objeto a” como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al “gran Otro” como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia» (AE 34). El primer polo les permite tomar como punto de apoyo el discurso de Lacan en la medida en que éste lleva al psicoanálisis más allá de sí mismo, saca al psicoanálisis fuera de sus goznes⁶⁷⁶; pero el presunto lastre del segundo polo les impulsa a exasperar al propio Lacan, a querer llevarlo más allá de sí mismo, más allá del lacanismo. Si Lacan no culmina la tarea de esquizofrenizar el inconsciente es porque, según Deleuze y Guattari, todavía hace depender todo de un término faltante trascendente, porque mantiene la castración y la función fálica; pero él mismo deja indicado el camino para esa radicalización del psicoanálisis, deja indicada la línea de fuga. En palabras de Guattari: «no estoy seguro de que el concepto de objeto “a” en Lacan sea otra cosa que un punto de fuga, exactamente una huida del carácter despótico de las cadenas significantes» (ID 312). Desde esta perspectiva, cabría decir, con Daniel W. Smith, que «Deleuze fue de hecho un lacaniano, pero exactamente de la misma manera en que fue un spinozista o un leibniziano: no fue ni un seguidor servil ni un lector dogmático de Lacan, sino que siguió la trayectoria interna del pensamiento de Lacan hasta el punto en que lo pudo empujar hasta su límite “diferencial”»⁶⁷⁷. La presunta crítica a Lacan sería, entonces, un desquiciamiento semejante al que Deleuze había operado sobre las anteriores superficies de registro de su pensamiento –Kant, Platón, el estructuralismo, etc.–, es decir, la exasperación que sigue sus propias líneas de fuga.

Sin embargo, es el propio Lacan el que se encarga de neutralizar la trascendencia del Otro, el que asume la tarea de tacharlo sin no obstante convertirlo en una carencia o una falta –el espacio vacío que deja ese Otro permite que haya *algo* en el vacío que, pese a ser algo, no lo taponan, permite que lo real del objeto *a* oscile, se muestre y se dé en la experimentación–. Como afirma Eugene W. Holland, «para la práctica terapéutica radical del propio Lacan, el texto del inconsciente no tiene significado, el lugar del Otro está en realidad vacío y el papel del terapeuta es asegurarse de que permanece vacío»⁶⁷⁸. Sólo sustituyendo primero al Otro por la Cosa y renunciando después también a ésta –para terminar de liquidar todo remanente teológico– es posible despejar el horizonte de lo visible para que comparezca la producción real del objeto *a*; pero en la medida en que esta producción es siempre exceso, plus-de-gozar, la conciencia reinterpreta el proceso como una falta –cuando en verdad es ella la que es incompleta o incapaz de dar cuenta de lo excesivo de lo real, la que al intentar reconstruir el proceso del deseo en la representación no puede sino descubrir sus propias carencias frente a él–. Antes de que Deleuze y Guattari emprendan la cruzada contra el significante, Lacan ya había suprimido el Nombre del Padre y denunciado el carácter secundario –su condición no originaria– de la falta. La base del deseo en Lacan tampoco es ya la falta o la ley, sino el objeto *a* como objeto-cause del deseo –y la ley y la falta no son más que semblantes–; es un resto o un excedente y no una privación lo que pone al deseo en marcha. Y si el significante amo sigue presente en su discurso, es para exponer su funcionamiento y

⁶⁷⁶ Como sostiene Daniel W. Smith, cabe entender que «la ruptura de Deleuze con el psicoanálisis no fue provocada sino por el propio Lacan. *El Anti-Edipo* es, desde el principio hasta el final, una lectura de Lacan, y sin duda habría llevado el nombre de Lacan en el título si no fuera por todos los demás asuntos que contiene el libro». “The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan”, *Criticism*, 46, otoño de 2004, p. 639. Vid. también p. 648: «Deleuze puede ser visto como uno de los discípulos de Lacan más profundos, pero también más independientes, al haber inventado todo un nuevo conjunto de conceptos para describir el reverso de la estructura simbólica».

⁶⁷⁷ Daniel W. Smith, “The Inverse Side of the Structure”, p. 636.

⁶⁷⁸ E. W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-oedipus. Introduction to schizoanalysis*, London, Routledge, 1999, p. 90.

librarse de él, hacerlo estallar y liquidarlo. Deleuze y Guattari pretendían retener el primero de los polos, radicalizarlo y elevarlo a principio ontológico fundamental, a la vez que anulaban el segundo polo; pero ese gesto ya está en el pensamiento de Lacan, en la medida en que, como hemos visto en el capítulo III, con la reivindicación del objeto *a* caen simultáneamente el Nombre del Padre, el Otro del Otro y todas las mayúsculas.

En verdad, pervive en Lacan una cierta concepción de lo real que no termina de despojarse de las connotaciones negativas: frente a su comprensión como proceso en la obra de Deleuze y Guattari –lo real «es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto-producción del inconsciente» (AE 34)–, Lacan aún lo mantiene como un límite hasta cierto punto inalcanzable⁶⁷⁹. Ahora bien, ¿se trata de algo meramente irrepresentable o de algo no-representacional, es decir, algo que encontraría otros cauces de expresión extra-representacionales? Ya en la primera etapa de su pensamiento, Lacan alude a la alucinación como una de las formas de manifestación de lo real –ver apartado 2.3.5.1 del capítulo I–, es decir, ya admite una positividad que sólo con el giro a lo real de los años sesenta se va a convertir en experiencia con plenos derechos –si bien otra experiencia divergente de la que hace posible la estética trascendental kantiana, una experiencia donde lo imposible no es meramente inalcanzable sino experimentado como tal–⁶⁸⁰. Por otra parte, habría en Lacan una particular insistencia en la negación que dificultaría el proyecto de Deleuze y Guattari –la pulsión del “no” de la que hablamos en el capítulo III: *no* hay Otro del Otro, *no* hay relación sexual, la mujer *no* existe, etc.–. Monique David-Ménard subraya, en su libro *Deleuze et la psychanalyse*, que Deleuze y Guattari apuestan por una epistemología de la inadecuación –de lo problemático, del (no)-ser– frente a la lógica de la negación de Lacan⁶⁸¹, que no habría sido capaz de teorizar acerca de la relación entre la casilla vacía y lo problemático –que es el concepto que permite positivizar la concepción de lo real– al inscribir las paradojas de la sexuación en el espacio de la lógica, de la oposición entre lo universal y lo particular⁶⁸². Sin embargo, esta pulsión lacaniana del “no” es en verdad solidaria con las sustracciones deleuzo-guattarianas: el pensamiento *sin* imagen, la sociedad *sin* Estado, el cuerpo *sin* órganos, las *desterritorializaciones* y *descodificaciones*, etc. Y estas sustracciones son las que después permiten pensar lo real de otro modo, son sólo el paso propedéutico para entender que el hecho de que esté fuera de la representación no lo traduce inmediatamente en términos negativos en que se ha perdido o falta en su lugar, sino que significa que es inactual⁶⁸³, virtual, problemático y no asertórico o apodíctico. Si el mayor reproche que Deleuze y Guattari lanzan a Lacan es que éste pone la falta al

⁶⁷⁹ Vid. I. Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, London, Continuum, 2008, p. 50.

⁶⁸⁰ Frente a la lectura de Žižek, que concibe lo real en términos exclusivamente negativos, como puro agujero, pura brecha o ruptura, entendemos que Lacan, como hemos expuesto en el capítulo III, sí apuesta por una comprensión positiva. Según Žižek, «lo Real, para Lacan, es en sí mismo fallido, el nombre del agujero de una radical “negatividad”, representa una (no)entidad paradójica que no tiene consistencia ontológica en sí misma, sino que sólo puede ser discernida retroactivamente por sus efectos como su Causa ausente. Por esta razón [y en ello residiría la principal discrepancia con Deleuze y Guattari], para Lacan, “ir hasta el final” y alcanzar “lo Real en sí mismo” es precisamente lo que uno *no* debería hacer». “Notes on a Debate ‘From Within the People’”, en *Criticism*, 46, 4, otoño de 2004, p. 661. Ciertamente, en el *Seminario Aún*, Lacan pone énfasis en la lógica y en la des-ontologización de las posiciones sexuales, en la crítica a las hipóstasis simbólico-imaginarias, pero como queda patente en el *Seminario XXIII, El Sinthome*, una vez realizada la crítica es posible volver a retomar el estudio positivo sobre lo real que inició en el *Seminario VII*.

⁶⁸¹ «El cuerpo de otro en los placeres sexuales nos descubre siempre más bien alterados que faltantes». M. David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, p. 23.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 26.

⁶⁸³ *Ibidem* p. 53.

comienzo del proceso, este reproche se disuelve inmediatamente si se entiende esa “falta” como una operación crítica de sustracción de los grandes ídolos con mayúscula – y, por tanto, en verdad en Lacan el comienzo del proceso no es un “demasiado vacío” sino un “demasiado lleno”, de ahí que su consigna se convierta en «me falta la falta»–. Asimismo, como apunta François Dosse, quizás cabría pensar las máquinas deseantes en analogía con el significante vacío de Lacan: no significan nada y no representan nada más que lo que se hace con ellas⁶⁸⁴. En definitiva, el mantenimiento del significante o la castración tras el giro a lo real, en lugar de conservar la falta entendida como carencia – es decir, como algo que presupone un objeto que debería haber pero que está ausente–, lo que haría es aniquilarla: si no hay nada es porque no falta nada, porque lo que falta es *nada* –y llenar esa nada supondría volver al territorio de la representación–.

Por otro lado, si bien es posible suavizar las discontinuidades y divergencias entre las trayectorias de Deleuze y de Lacan de esta manera, no deja de ser necesario señalar que esas trayectorias, aunque transitan por espacios homónimos, no trazan el mismo recorrido. Tal como lo pone de relieve Daniel W. Smith, «el psicoanálisis empieza por lo simbólico y busca los “agujeros” que marcan la irrupción de un Real “imposible”; mientras que el esquizoanálisis empieza por lo Real como el proceso inmanente del deseo y busca marcar tanto las interrupciones de este proceso (reterritorializaciones) como sus continuaciones y transformaciones (devenires, intensidades...)»⁶⁸⁵. Estas distintas maneras de recorrer un mismo espacio se vuelven a encontrar en *Mil mesetas*, donde ciertamente Lacan ya no es mencionado sino en dos ocasiones y no precisamente para seguir su ejemplo⁶⁸⁶. Pero pese a esa ausencia, los tres pensadores confluyen en una reivindicación de la *prudencia*, como si después de haber explorado sin arnés ni protección el abismo de las profundidades regresaran horrorizados y apremiados por establecer cotas y defensas. Los agenciamientos de Deleuze y Guattari y los artificios de Lacan tomarán el relevo de las superficies de *Lógica del sentido*.

1.4. Lacanizar a Deleuze y Guattari: cómo funcionan los nudos

En lo que respecta a la recepción que hace Lacan de *El Anti-Edipo*, si bien oficialmente, como cuenta François Dosse, proscribió su lectura en la Escuela Freudiana y conmina a sus miembros a guardar silencio⁶⁸⁷, cabe entender que su énfasis en *cómo funcionan* los nudos –y su desinterés absoluto por el significado– a partir de los seminarios posteriores a 1972 es una aceptación y una apuesta por la perspectiva iniciada por Deleuze y Guattari⁶⁸⁸.

Lacan cierra su seminario sobre el *sinthome* poniendo su firma bajo una invención: la de la escritura de lo real –no la de lo real “en general” ni la de la escritura “en general”–, la de la escritura de lo que no cesa de no escribirse (SXX). La forma del nudo borromeo, que es metáfora en el mismo sentido en que la cifra es metáfora de un número –es decir, es metáfora en otro sentido al habitualmente simbólico, es *otra* metáfora–, es la que le permite escribir lo imposible –la recta que no es recta, la recta

⁶⁸⁴ F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, p. 246.

⁶⁸⁵ Daniel W. Smith, “The Inverse Side of the Structure”, pp. 645-646.

⁶⁸⁶ En esas dos ocasiones, Deleuze y Guattari reprochan a Lacan (1) haber sometido al hombre de los lobos a un análisis interminable y (2), junto con Sartre, haber mantenido un análisis antropomórfico y subjetivista de la mirada.

⁶⁸⁷ F. Dosse, *Op. cit.*, p. 252.

⁶⁸⁸ Ya en el *Seminario XX* (1972-1973), Lacan presenta las fórmulas de la sexuación y los matemas, en la medida en que son una escritura imposible o una escritura acerca de lo imposible –de lo real–, valorando su transmisibilidad y no su significado.

infinita que llegado el caso se tuerce (SXXXIII 13/04/1976); ahora bien, ésta es una recta imposible sólo desde la perspectiva de la representación simbólico-imaginaria, pero no desde luego desde la perspectiva topológica de lo real–.

Escribir lo imposible es, según el propio Lacan, un *forçage* (*idem*), un forzamiento de una nueva escritura y de un nuevo tipo de idea, una idea que no florece espontáneamente por el solo efecto del sentido. *Forçage* en francés es un término técnico de la agricultura que significa «cultivo de plantas fuera de temporada», de manera que, de entrada, se hace patente una distinción entre lo que crece conforme a lo que le corresponde, conforme a lo esperado o a lo que se considera natural –aunque sea una naturalización *après-coup*, como es el caso de la cultura y lo simbólico–, y lo que crece en una suerte de *contra natura*, desafiando el orden habitual –y que nunca, por mucho que se lo intente, se podrá hacer pasar por natural–. Desde las primeras líneas de la clase del 13 de abril, pues, se desprenden otra escritura, otra metáfora y otra idea –una idea que no es la que se encuentra en la reminiscencia platónica⁶⁸⁹, una idea que no es la que se encuentra allí donde se la va a buscar, precisamente porque no está en ningún lugar y porque es más bien ella la que nos encuentra a nosotros, porque es el objeto de una creación⁶⁹⁰– que relativizan la escritura, la metáfora y la idea simbólico-imaginarias, aquellas que se estructuran conforme a un sentido y una cadena significante. Lo real, dice Lacan, es sin ley, es ausencia de ley, no tiene orden (SXXXIII 13/04/1976), pero ¿qué ley y qué orden? La ley y el orden que obligan a cosechar, por ejemplo, fresas en invierno⁶⁹¹. Lo real es forzamiento o *forçage* porque sólo haciendo violencia a esa ley y a ese orden es posible escribir lo que no cesa de no escribirse. Ahora bien, lo que resulta de ello no es una ausencia total de orden, una ausencia absoluta de sentido, sino *otra cosa*: lo real es el otro del sentido, pero es al mismo tiempo *otro* sentido⁶⁹² (*ibidem*), y ese otro sentido es el *sinthome* (*ibidem*). En la siguiente clase del *Seminario XXIII*, estas *otras* formas alcanzan también al propio ego y a la filosofía: hay *otro* ego que no es mera imagen narcisista del cuerpo –un ego que se erige como artificio de escritura por el que se restituye el nudo borromeo, un artificio que corrige el nudo que no sólo Joyce, sino todos los seres humanos, hacen mal–, así como hay *otra* filosofía que no es pensamiento sobre el tiempo, es decir, sobre la continuidad, sino que se interroga por las discontinuidades –los *saltus* e *hiatus*–, por los

⁶⁸⁹ *SII*, 15/06/1955: «Este es uno de los modos en que se distinguen la teoría platónica y la teoría freudiana. La teoría de Platón es una teoría de la reminiscencia. Todo lo que aprehendemos, todo lo que reconocemos, debió estar ahí desde siempre. [...] Platón sólo puede concebir la encarnación de las ideas como una serie de reflejos indefinidos. Todo lo que se produce y es reconocido está en la imagen de la idea. La imagen existente en sí no es, a su vez, sino imagen de una idea existente en sí, no es más que una imagen con respecto a otra imagen. Sólo hay reminiscencia [...]. Pero cuando hablamos del orden simbólico, hay comienzos absolutos, hay creación».

⁶⁹⁰ No es la idea consciente sino la que nos sobreviene cuando estamos acostados (SXXXIII 13/04/1976), bien sea durmiendo bien sea en el diván. Es la idea que no reconocemos, la idea que es un *trouvaille*, un hallazgo. *SXI*, 22/01/1964: «El inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto –de donde resurge un hallazgo, que Freud asimila al deseo».

⁶⁹¹ O la ley que, según exponía en su “Seminario sobre *La carta robada*”, regulaba las sucesiones de + y – en el lanzamiento de una moneda; en definitiva, la ley simbólica.

⁶⁹² Uno año antes (SXXXII, 11/03/1975), Lacan formulaba esta idea calificando a lo real como «sentido-blanco» (*sens-blanc*), que es un juego de palabras con *semblant*. Ese sentido en blanco que no obstante es el lugar donde se gesta toda semblanza –se gesta forzosamente para sobrevivir porque lo real nos deja en blanco– pone de relieve el espacio de un vacío poblado. Lo real excluye todo sentido no como la absoluta negación de algo –el vacío absoluto– sino como el blanco, es decir, un vacío en el que hay algo, como el ruido blanco que en lugar de ser completo silencio es ese sonido extraño de radio desintonizada, un sonido que tampoco llegar a ser, por otra parte, sonido como tal, algo substancial y con entidad propia.

agujeros del tiempo⁶⁹³, una filosofía que se sostiene porque ya no le falta la falta (SXXXIII 11/05/1976). Y todas estas instancias son *otras* en el sentido del objeto *a*: *autres*, resto o exceso que apunta a un más allá de la escritura, la metáfora y la idea simbólico-imaginarias⁶⁹⁴.

Hay en estas dos últimas clases del *Seminario XXIII* una tensión permanente entre dos concepciones de lo real: lo real como vacío –el nudo es aquello por lo que se introduce lo real como tal, es lo que nos introduce en otra dimensión, una dimensión vaciada (11/05/1976)–, como agujero –es lo que no tiene ningún tipo de existencia: «el verdadero agujero está aquí donde se revela que no hay Otro del Otro» (13/04/1976)–, como silencio –«no está en absoluto decidido que con el psicoanálisis se llegue a escribir» (11/05/1976)–, como ausencia del Nombre-del-Padre (13/04/1976), y lo real como fábrica, como sede de una creación o invención, la del *sinthome*. Lacan vacila entre un inconsciente que no funciona –«lo que funciona verdaderamente no tiene nada que ver con lo que designo con lo real» (13/04/1976), sino con la realidad–, un inconsciente que cojea o no anda bien (*cloche*; SXI 22/01/1964) pero que no obstante es la condición de toda producción ulterior⁶⁹⁵, y un inconsciente que es la producción misma. Esta vacilación está presente ya desde el *Seminario VII*, donde el objeto *a* y la Cosa son presentados como una nada, como un vacío –el famoso vacío del jarrón, de la vasija– en el que no obstante algo oscila. Hay, por ende, algo más que una mera caracterización negativa de lo real –como no existente, como negación, como \bar{A} –: pero en el momento en que Lacan esboza una tentativa de caracterización positiva, la pregunta ya no es «qué significa» esa nueva escritura –esa nueva idea, esa nueva metáfora, esa nueva filosofía– sino «cómo funciona» –el nudo «hay que escribirlo para ver cómo funciona» (SXXXIII 11/05/1976)–. Y para ver cómo funciona, «¡hay que hacerlo!» (*idem*), fabricarlo, crearlo o producirlo. Este real positivo que es creación o invención –el *sinthome* es invención (SXXXIII 13/04/1976); lo real es, según confiesa Lacan, su *sinthome*– es lo que permite mantener juntas, por medio de una violencia a la ley natural, por medio de un *forçage*, cosas muy diferentes entre sí⁶⁹⁶. Así, pues, lo real es fallo, inexistencia y fracaso –todos los lapsus y errores por los que pasa Lacan a la hora de intentar construir sus nudos (SXXXIII 13/04/1976)–, pero también es no ya otra escena –«die Idee einer anderen Lokalität» de Fechner y Freud– sino otra escritura, otra

⁶⁹³ Es curioso que en la clase del 13 de abril Lacan presente la nueva idea como algo que no se sostiene y que en la clase siguiente presente la nueva filosofía como la única que se sostiene. En francés, no obstante, Lacan utiliza términos diferentes: en el segundo caso se trata de *supporter*, que habla de un mantenerse de pie e incluso de un soportar en sentido de aguante; en el primer caso sí utiliza *soutenir*, y ese sostenerse alude a la consistencia imaginario-simbólica. Si la filosofía de Lacan es la única que se soporta, es porque toma en consideración, en lugar de negarlo u obturarlo, ese agujero de lo real sobre el cual se erige todo lo demás –aunque hacer visible ese agujero sea de todo menos soportable–.

⁶⁹⁴ Son *otras* (*autres*) en minúscula como el objeto *a* –no porque sean imaginarias, sino porque ya no hay ningún fundamento trascendente–, pues la mayúscula ha sido desterrada a estas alturas de las enseñanzas de Lacan: ya no hay ni Otro ni Cosa, sino sólo ese terreno fronterizo o plano inmanente a partir del cual tienen lugar las diferenciaciones.

⁶⁹⁵ «Justamente, la hipótesis del inconsciente se sostiene en que este agujerito [el que deja el Otro del Otro, es decir, el agujero de lo real como des-fundamentación de lo simbólico] por sí solo puede proveer una ayuda». «Es una suposición completamente precaria que mi real [...] condicione la realidad» (SXXXIII 13/04/1976); es una suposición precaria porque el abismo que nos separa de lo real, o más bien el abismo que constituye a lo real, no permite que se lo erija en principio primero substancial –lo real no es condición en el sentido de fundamento sino de des-fundamentación, des-fundamentación que hace posible–.

⁶⁹⁶ Ésta es también la definición de agenciamiento en *Mil mesetas*: «es una cuestión de *consistencia*: el “mantenerse-juntos” de elementos heterogéneos» (MP 398). El agenciamiento es, pues, lo que permite *mantenerse juntos* a elementos singulares y heterogéneos sin que dejen por ello de ser heterogéneos (MP 406; DRF 165).

metáfora, otra invención o artificio⁶⁹⁷ –y, en sintonía con Deleuze y Guattari, el inconsciente deja de ser teatro para pasar a ser fábrica–.

El nudo bo –que Lacan denomina así para acercarlo al monte Neubo, el monte al que Moisés ascendió siguiendo la voz y buscando ver a Dios y del que descendió con las tablas de la Ley; es decir, el nudo no es la ley sino el lugar en el que cabe hacer visible la génesis de la ley– es lo que permite a Lacan cambiar el sentido de la escritura (SXXIII 11/05/1976), darle una autonomía de la que carece la escritura que resulta de la precipitación del significante. Por debajo del significante, sosteniéndolo y arruinándolo a partes iguales, está la modulación de la voz: no escritura –no al menos la escritura del sentido y del significante, la que está entre lo simbólico y lo imaginario; pero sí escritura de la letra, escritura entre lo simbólico y lo real– sino aquello a lo que se podrán enganchar después los significantes. La modulación de la voz es ese grito de cuyos cortes y combinaciones puede llegar a surgir el canto.

2. Los vértices del planteamiento trascendental de Deleuze y Lacan o cómo se reconoce el trascendentalismo

Al final de la Analítica trascendental, Kant establece lo siguiente: «el concepto supremo con el que suele empezar una filosofía trascendental es, normalmente, la división en lo posible y lo imposible» (*KrV* A 290/B 346). La crítica de la razón pura localiza de entrada ese límite y circunscribe la investigación filosófica a la experiencia posible, dejando fuera la experiencia imposible del nóumeno –imposible no tanto por contradictoria cuanto porque no hay intuición alguna que corresponda a las ideas de la razón–. La primera etapa del pensamiento de Lacan se consagra a una tarea similar, en la medida en que desgrana las características del orden simbólico que estructura toda experiencia humana a la vez que ubica el límite de esa estructura en la dimensión de lo real. A partir del *Seminario IV*, ese real es identificado directamente con lo imposible, pero también a partir de ese seminario –e incluso a partir del seminario anterior sobre las psicosis– comienza a vislumbrarse la posibilidad de llamar igualmente “experiencia” al encuentro con lo real, de modo que la experiencia imposible cesa de ser imposible, inexistente, para pasar a contemplarse como experiencia *de lo* imposible –imposible, una vez más, desde el punto de vista de lo simbólico–. En sus obras de finales de los años sesenta, Deleuze asume el proyecto de estudiar las condiciones de la génesis del sentido y de lo pensable en general, y recurre para ello a las propiedades de la estructura y del orden simbólico –las relaciones diferenciales, las singularidades, las series, etc.–. No obstante, lo pensable no es ya lo que se aviene con los presupuestos del sentido común –en ese caso sólo reconocemos, pero no pensamos nada– sino precisamente lo que los violenta, lo que de entrada no se puede pensar. De esta forma, las condiciones de posibilidad son exasperadas, desquiciadas o sacadas fuera de sus goznes al verse obligadas a enraizarse en una cierta imposibilidad o impotencia, en un cierto no-pensamiento. La división entre lo posible y lo imposible, pues, si bien continúa siendo el gozne de la filosofía trascendental en Lacan y Deleuze, se establece, frente a la prohibición kantiana, con objeto de transitar de lo primero a lo segundo, de la representación –de lo que está prefigurado de antemano en una serie de postulados y sometido al cuádruple grillete de la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía,

⁶⁹⁷ Habría que valorar en qué medida la otra escritura, la otra metáfora y la otra idea no son también irremediablemente fracasos. «No es seguro que lo que digo de lo real sea algo más que hablar a tontas y a locas [*à tort et à travers*]» (SXXIII 13/04/1976).

de lo que no es conocido sino re-conocido— al más allá de la representación. El orden de interés queda así invertido: la jurisdicción de la filosofía, frente al sentido común o la *doxa*, no es ya lo posible sino lo imposible.

Tal como planteábamos en la introducción, hemos estructurado nuestro trabajo dividiendo la producción teórica de ambos pensadores en dos grandes tiempos o etapas. Cabe entender que la primera toma como punto de anclaje el concepto supremo que postula Kant y constituye una propedéutica para, una vez examinadas las condiciones y relaciones entre lo posible y lo imposible, transitar al más allá de las condiciones, pasar de la estructura a su reverso. El primer gesto no contradice al segundo sino que es preparatorio, en la medida en que se muestra ya atravesado por una grieta, por una línea de fuga —lo real, el sinsentido, la *béance*, la *fêlure*, etc.— que deja indicada la vía para el movimiento posterior. Este programa reformula por completo la noción de lo trascendental: la esfera de las condiciones de la experiencia posible es dinamitada desde su propio interior por esa cesura o grieta, y la tarea de determinación de las condiciones se convierte en un ejercicio de supresión, neutralización o vaciamiento de toda forma de *a priori*, de manera que la consideración de la imposibilidad se convierta ella misma en una posibilidad⁶⁹⁸ —pues la imposición de un catálogo de principios *a priori* era precisamente lo que escindía y divorciaba lo posible de lo imposible, lo que obstaculizaba el acceso a lo imposible—. Sin embargo, si bien el objetivo de alcanzar el reverso de la estructura de entrada parecería exigir una supresión absoluta de lo trascendental —al menos en el sentido kantiano del término—, éste no desaparece por completo: el vaciamiento o el agrietamiento se convierten ellos mismos en condición trascendental —en requisito indispensable para pensar de otro modo, para pensar la diferencia en sí misma, para pensar lo imposible o lo impensable, lo real, y no calcar lo trascendental sobre lo empírico—. Lo trascendental en el sentido de la experiencia posible se mantiene sólo para hacerlo desaparecer, para reivindicar su vacío; pero hay un trascendental más profundo que Deleuze y Lacan van a conservar hasta el final, un principio sin el cual ninguna génesis sería posible —ningún pensamiento, ningún deseo, ninguna experiencia—, una experiencia real que ya no está prediseñada en ninguna tabla de categorías.

Inmediatamente después de determinar el concepto supremo de toda filosofía trascendental, Kant añade lo siguiente: «ahora bien, dado que toda división presupone un concepto dividido, debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general (tomado en sentido problemático, sin decidir si es algo o nada)» (*KrV* A 290/B 346). En otras palabras, por encima de la distinción entre lo posible y lo imposible está la cuestión de dirimir si aquello de lo que se está hablando es algo o nada. Esta cuestión sólo irrumpe al final —de la Analítica trascendental—, es decir, tras el estudio minucioso de las condiciones de posibilidad. En el caso de Deleuze y Lacan sucede algo semejante: sus trayectorias corren paralelas en el giro a lo real, en el forzamiento de lo trascendental hasta convertirlo en el problema de lo imposible —y no ya de lo posible—, no obstante parecen separarse a la hora de determinar si lo real es algo o nada. El horizonte sub-representativo de las intensidades pre-individuales e impersonales en Deleuze se sostiene ciertamente sobre una grieta, un vacío, un desierto o una intensidad = 0, pero los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* se afanan

⁶⁹⁸ Habrá, por ende, dos maneras antagónicas de comprender lo trascendental: como el procedimiento que somete a toda experiencia a la forma de la identidad —atesorada en el seno de un sujeto trascendental— con objeto de re-presentarla; o bien como el caldo de cultivo de un encuentro con lo radicalmente diferente —para lo cual el sujeto, junto con todas sus formas *a priori* y postulados, tiene que haber desaparecido—.

en aclarar que se trata de un desierto poblado⁶⁹⁹. El acento en Lacan, sin embargo, cae prioritariamente sobre el hiato, la interrupción o la falla, pero por otra parte, como hemos explicado, no deja de indicar que en el vacío hay algo –aunque sea una pura oscilación– (SVII), que lo real es también un asunto de producción y de fabricación (SXXIII).

Las inquietudes de Deleuze y Lacan son indudablemente diferentes, los conceptos que construyen tienen distintos objetivos y se circunscriben y aplican a distintos campos del saber –la filosofía y la praxis clínica–, pero ambos adoptan, como venimos planteando, un enfoque trascendental a la hora de elaborar sus respectivas teorías, ambos apuestan por hacer visibles las condiciones de la génesis de una serie de problemas –ambos apuestan por traer a la luz las fuerzas que actúan por debajo de la representación–. Sin embargo, la torsión a la que es sometida la noción de lo trascendental en sus trabajos obliga a que explicitemos una serie de criterios que apoyen la hipótesis de que el horizonte trascendental es la superficie de inscripción o matriz común en la que se encuentran y entran en diálogo –si bien disonante y divergente– sus correspondientes discursos. Así, pues, tal como quedaba sentado en la introducción, nos proponemos examinar cómo se actualizan esos criterios de lo trascendental una vez que han pasado por el tamiz de las doctrinas de Deleuze y de Lacan, así como indagar en qué medida resuenan las particularidades del uno en el otro.

2.1. Determinación de unas condiciones

La adopción de un punto de vista trascendental implica en primer lugar la estipulación de un tercer orden entre el sujeto y el objeto, entre el pensar y el ser, que contenga las condiciones de posibilidad de la experiencia y del mundo –objetivo y subjetivo– que resulta de ella, y, en segundo lugar, la implantación de una perspectiva inmanente, en la medida en que ese tercer orden ya no es el de un presunto ser supremo o unas formas supremas o esencias trascendentes –sino un orden de condiciones inmanentes a la propia experiencia–. Ahora bien, el fardo del sujeto trascendental kantiano es sustituido, en Deleuze y Lacan, por un campo trascendental sin sujeto –pues el sujeto es ahora un efecto más de la actividad constituyente del campo trascendental–, un campo impersonal y pre-individual: un universo sub-representativo de diferencias, intensidades y singularidades en el primero, un orden simbólico que constituye al inconsciente como una estructura lingüística en el segundo. El Lacan de los años cincuenta y el Deleuze de los años sesenta coinciden en inventariar entre las condiciones las propiedades de la estructura, y coinciden en caracterizar esa estructura como una multiplicidad de elementos virtuales –la Idea-problema en el caso de Deleuze– o simbólicos⁷⁰⁰ –en el caso de Lacan– definidos por sus relaciones diferenciales y determinados recíprocamente. Así, pues, de entrada los discursos de Deleuze y de Lacan resuenan en una apuesta común por utilizar los criterios estructurales para redefinir el tercer orden de lo trascendental, una apuesta por inscribir una «nueva filosofía trascendental» (ID 244) en los cimientos del estructuralismo. Sin embargo, al mismo tiempo que se adhieren a las premisas estructurales, consignan en el

⁶⁹⁹ Ciertamente, hay pasajes de *Mil mesetas* que permiten conciliar esta tensión en la medida en que expresan una solidaridad del vacío con la oscilación: «sustraer y poner en variación, restar y poner en variación es una sola y la misma operación» (MP 132).

⁷⁰⁰ Deleuze explícitamente asocia lo virtual y lo simbólico en el siguiente pasaje de *Diferencia y repetición* en el que glosa una cita de Proust: «De lo virtual hay que decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: “reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”; simbólicos sin ser ficticios» (DR 269).

corazón de la estructura una tensión, una línea de fuga que desplaza las fronteras, abre los márgenes y apunta a un más allá. La casilla vacía, el objeto = x u objeto paradójico, el sinsentido, la grieta, el no-pensamiento, el grado cero o la falta no son simplemente aquello que obliga a la estructura a hacer equilibrios inestables sobre una disparidad constitutiva, sino que se muestran progresivamente como aquello sin lo cual no habría estructura ninguna⁷⁰¹. Desde esta perspectiva, si bien el primer criterio para reconocer lo trascendental, el hecho de postular un conjunto de condiciones, se ancla inicialmente en la estructura, en seguida se hace explícito que se trata de una estructura desquiciada, una estructura que insinúa ya su propia superación. Así, por una parte el estructuralismo es esgrimido para revitalizar el pensamiento trascendental, pero, por otra parte, el método trascendental es el que da el pie para rebasar las limitaciones del estructuralismo y explorar las condiciones de lo que queda fuera de su potestad.

Durante los años cincuenta, la primacía del orden simbólico en el pensamiento de Lacan, como hemos mostrado en el primer capítulo, hacía que esta dimensión a menudo se arrogara en exclusiva el carácter trascendental, pero ciertamente lo real y lo imaginario también definían una clase particular de relaciones que condicionaban la experiencia y la percepción humanas –ver sección 2 del capítulo I–. En este sentido, aunque lo simbólico, erigido sobre la diferencia y su repetición, delimitara el terreno de lo posible, Lacan ya dejaba esbozado un afuera que, más allá del trascendental de la estructura, constituía otro tipo de trascendental, un trascendental que se las tenía que ver con la imposibilidad, con lo real. En el caso de Deleuze, su estudio de las condiciones en *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido* no se juega ya en el ámbito de lo posible –salvo para dismantelar las argucias del sentido común– sino en el de lo real: lo que le interesa es determinar las condiciones de la experiencia real –la experiencia imposible desde la perspectiva de lo posible–, la experiencia de la diferencia pura o de lo absolutamente nuevo e irreconocible, unas condiciones que no son ya más amplias que lo condicionado –es decir, que no vienen prefiguradas de antemano, que no valen en general sino sólo en cada caso y que se generan a la vez que generan lo condicionado–. Las condiciones, por ende, cesan de ser formas previas que el proceso de síntesis aplicaría a una sensación dada para construir la experiencia –una experiencia ordinaria–, y se descubren como un principio plástico de experimentación –una experiencia superior–; son el principio de una génesis y no de un condicionamiento. Sin embargo, si hemos decidido situar esta primera etapa de la producción de Deleuze bajo el rótulo “Del lado de acá” es porque, a pesar de que las condiciones de las que se ocupa son ya las condiciones de un más allá, de un afuera, todavía conservan las características del más acá, es decir, de la estructura –que ya es, por otra parte, un más allá con respecto a la representación–.

Desde estas coordenadas, habría en este primer Deleuze –ver sección 3 del capítulo II–, así como en el primer Lacan, una *doble presencia de lo trascendental* en el más acá y en el más allá de la estructura. El primer sentido de lo trascendental tendrá en el segundo momento de sus teorías –como ya anuncia la detección de la fisura o la falla

⁷⁰¹ En Deleuze, que sigue a Simondon en este punto, la disparidad es la condición de todo proceso de individuación; la disimetría que impone la grieta es la inexactitud del cálculo que crea el mundo –«Dios hace el mundo calculando, pero sus cálculos no son nunca exactos, y es esta inexactitud en el resultado, esta irreductible desigualdad la que forma la condición del mundo. El mundo “se hace” mientras Dios calcula; no habría mundo si el cálculo fuera exacto. El mundo es siempre asimilable a un “resto”, y lo real en el mundo no puede pensarse más que en términos de números fraccionarios o incluso inconmensurables. Todo fenómeno reenvía a una desigualdad que le condiciona» (DR 286)–. La índole trascendental de la inconmensurabilidad, incompatibilidad o tensión se explicita también en el Lacan de la ciencia de lo real, donde la imposibilidad de la relación sexual, del Otro del Otro o de la Mujer son la sede de toda creación posterior.

de la estructura—, agrupadas en nuestro trabajo “Del lado de allá”, un destino singular: ese sentido de lo trascendental sólo se conserva para sentar acta de su defunción, para vaciarlo y hacerlo desaparecer —o al menos para denunciarlo como espurio, si es que, como la ilusión trascendental, no termina de desaparecer nunca—, y esa desaparición se va a convertir ella misma en parte integrante de lo trascendental en el segundo sentido, de lo trascendental como condición de acceso al reverso de la estructura —y no ya como condición de posibilidad o de estructuración—. El tercer orden, por tanto, se irá vaciando progresivamente en un proceso de sustracción hasta no conservar más que el hueco de su desvanecimiento; el tres, en último término, tiende asintóticamente al cero. Mientras que en un primer momento la *diferencia* y la relación diferencial pueblan ese tercer orden, en un segundo momento —que en el caso de Deleuze comienza ya a desarrollarse en el primero— lo que se reivindica como contenido fundamental de ese número tres es la *grieta*, la *hiancia*, el *caos* o lo *real* —que reabsorbe la diferencia antes atribuida a lo simbólico—, es decir, las condiciones se convierten en un más allá de las condiciones.

En el proyecto de Lacan, el estudio de las leyes de la organización simbólica se sustituirá por el análisis de las causas de la inorganización real —el más allá de las leyes, el fracaso de las leyes—. El enfoque se aleja de la médula del lenguaje y el significante para ampliarse a una visión más panorámica que abarque el papel de lo real y su experiencia. La preeminencia de lo simbólico se relativiza y, sin renunciar a su carácter constituyente, la estructura es reutilizada como pivote para acceder a su reverso, de modo que la primera investigación, más que quedar obsoleta, cumple la función de prolegómeno —permitiendo así establecer una continuidad y no un corte o ruptura entre el Lacan de la lógica del significante y el Lacan del giro a lo real—. Pero los prolegómenos, frente a lo que ocurría en la filosofía kantiana, no se dirigen a circunscribir el conocimiento al adentro sino a posibilitar el acceso al afuera —en la medida en que sin estructura no hay reverso—, por lo que el primer gesto se revela imprescindible para apuntalar el segundo. En este pasaje, no obstante, hay un cambio substancial en la concepción de lo simbólico: pasa a entenderse, junto con lo imaginario, como *semblant*, como ensambladura, artificio, montaje o construcción de fragmentos siempre precaria que viene a socorrer al ser humano ante la experiencia abismal de lo real —y que debe ser sometida a crítica siempre que intente taponar el vacío real—. El Otro, A, que era el lugar trascendental del orden simbólico en un primer tiempo, cede su puesto constituyente al objeto *a*, a la *a* minúscula; el inconsciente estructurado como un lenguaje se ve relevado por un inconsciente que calla; las prerrogativas trascendentales se transfieren de la dignidad ontológica de la estructura simbólica al vacío de lo real.

A partir de la década de los setenta, Deleuze también emprenderá, en colaboración con Guattari, una investigación acerca de lo real. Desaparece todo el vocabulario deudor del orden simbólico —los simulacros, el sentido, la estructura, etc.— para dejar hueco al universo intensivo que constituye el plano de inmanencia y el cuerpo sin órganos como lo real sin mediaciones, y la labor de limpieza y neutralización de todo el remanente trascendental previo —el trascendental de la experiencia posible— es llevada a cabo gracias al descubrimiento y la reivindicación de la grieta como principio trascendental profundo —de la experiencia real—. Una vez cumplido el proyecto inicial de detectar las condiciones de un pensamiento positivo de la diferencia, Deleuze se asoma, a partir de lo que ya se presenta desde el comienzo como la condición trascendental por excelencia —la grieta o el instinto de muerte, que es lo que permite explicar por qué la diferencia diferencia y la repetición repite—, al abismo del caos real. Pero la travesía hacia el más allá de las condiciones, como él mismo expone, lejos de constituir un abandono de la perspectiva trascendental entraña su consumación, su

radicalización –de ahí que presente *El Anti-Edipo* como un libro de ambición kantiana y *Mil mesetas* como una obra de filiación post-kantiana–. Y las propiedades que ostentaban las condiciones en una primera etapa son transferidas ahora a lo real como condición última –lo virtual, tras el lapso durante el cual desaparece en la exposición de *El Anti-Edipo*, no será más simbólico sino real–.

Ya en 1967, en su *Presentación de Sacher-Masoch*, Deleuze dejaba indicado el trazado de este recorrido al analizar el papel de las pulsiones en Freud. Freud se afanó durante un tiempo en explorar cómo funciona el principio del placer y cómo condiciona y determina la vida psíquica, pero sólo cuando transita hacia el más allá de este principio es capaz de establecer definitivamente su fundamento. Tánatos «es determinable como fundamento, y como algo más que fundamento, de la vida psíquica. Debemos hablar de él porque todo depende de él, pero, aclara Freud, sólo podemos hacerlo de una manera o especulativa o mítica. Para designarlo, debemos conservar el término instinto, único capaz de sugerir semejante trascendencia o de designar semejante principio “trascendental”» (SM 28). De este modo, lo que hasta el momento Freud había considerado la condición primera, el principio del placer, se confiesa ser un principio empírico o ley; pero «hace falta un principio de otra clase, un principio de segundo grado, que dé cuenta de la sumisión necesaria de ese dominio al principio empírico. Ese otro principio recibe el nombre de trascendental» (SM 97). Extrapolando esta división a las doctrinas de Deleuze y de Lacan, cabe entender que en un primer momento ambos buscan detectar las condiciones bajo la forma de la ley, mientras que en un segundo momento esas condiciones revelan su índole empírica –o trascendental en sentido débil– al descubrirse una condición más profunda, un más allá que no es ya el noúmeno prohibido y desterrado del ámbito de la reflexión sino la verdadera sede de toda génesis.

Diferencia y repetición señalaba también el camino para invertir la perspectiva trascendental kantiana, para ponerla del revés y que lo trascendental quedase expuesto al afuera: la tercera síntesis del tiempo, en el segundo capítulo, es el lugar donde el instinto de muerte figura como el modelo del futuro, de lo inesperado o radicalmente nuevo que opera por medio de una relación paradójica, de una (no)relación en la que el yo y los objetos quedan disueltos –en la que sólo queda el sujeto larvario o embrión y el objeto reducido a la intensidad = 0 de los diferenciales–. El instinto de muerte comparece así como la experiencia de la grieta, de lo múltiple insubordinado y de su potencia⁷⁰² –única capaz de liberar las diferencias–. El recurso a la no-relación será también el arma que empuñe Lacan en el segundo período de sus enseñanzas para rebasar el ámbito de las construcciones simbólico-imaginarias y dejar de aplazar el encuentro con lo real.

La apuesta de Deleuze desde un primer momento, y la de Lacan a partir del giro a lo real, consiste en remontarse a una perspectiva previa a la del entendimiento legislador sin no obstante sumirse en el caos absoluto. Esta regresión mantiene el enfoque trascendental por cuanto todavía se pregunta por las *condiciones* que intervienen en la producción de la experiencia, si bien se trata de condiciones genéticas y no meramente descriptivas, es decir, condiciones que dan cuenta de la génesis de las condiciones que había postulado Kant, que se retrotraen al punto de indistinción entre intuición y concepto –en lugar de concebirlas como principios primeros– en los diferenciales. Frente al punto de vista del condicionamiento, el punto de vista de la génesis explica la producción actual de lo dado a través de los diferenciales –que no son

⁷⁰² La *Lógica del sentido*, por su parte, como expusimos en el apartado 5.3 del capítulo II, sólo se sostiene sobre el abismo de la grieta, de un instinto de muerte o cuerpo sin órganos que actúa como principio trascendental gracias al cual el sentido después podrá separar y distinguir –hablar y comer–.

ni intuición ni concepto—, en lugar de conformarse con describir cómo se configura lo dado en el espacio y el tiempo al subsumirse bajo categorías abstractas. La diversidad de lo dado no es ya, pues, un mero receptor pasivo de las categorías abstractas, sino el resultado de una génesis a partir de diferenciales —es la materia de una experiencia real y no meramente posible—. En *Lógica del sentido*, el sentido es presentado como el descubrimiento propio de la filosofía trascendental que viene a reemplazar a las viejas esencias de la metafísica —es la condición de las tres dimensiones restantes de la proposición—, y las singularidades figuran como la pieza clave de la renovación de lo trascendental, el elemento que permite explicar genéticamente lo que en Kant tenía siempre ya la forma de un objeto o de un sujeto —aunque fueran objeto y sujeto “en general”—.

Las condiciones no son ya la razón suficiente de las formas *a priori* kantianas, sino una «extraña razón» que hace de la Diferencia la única razón suficiente —desplegada en los tres principios de la Idea: indeterminada, determinable y determinación⁷⁰³—. Ahora bien, el ascenso hasta la perspectiva de la génesis torna visible el hecho de que esa condición no funciona sino gracias a que está atravesada por una grieta, por un principio más profundo —el *Untersinn*—, por una extraña razón de la extraña razón. Desde sus primeras obras, Deleuze ya identifica, junto a las condiciones al uso, otro tipo de condiciones: la mala voluntad, la mala naturaleza, la *bêtise*, la locura, la impotencia o el no-pensamiento, etc. —donde hay que entender “malo” como agrietado, vaciado, des-esencializado—; es decir, una cierta ausencia de condiciones, un cierto desierto o vacío —lo trascendental es, entonces, el hecho de que todavía no pensamos, la no-existencia del pensamiento y no tanto las formas *a priori* de éste— o, en términos kantianos, un incondicionado más allá de las condiciones —pero no ya un incondicionado sustantivo y substancial sino un incondicionado que constituye un no-fundamento, una desfundamentación absoluta; un incondicionado que hace del puesto de primer principio un desierto—. Ciertamente, el universo intensivo continúa siendo trascendental, pero sin ese desierto permanecería invisible.

Esa retracción a la perspectiva de la génesis no tiene lugar en el discurso de Lacan hasta la formulación de la ciencia de lo real. Si en un primer momento se mantiene en el equivalente del ámbito del entendimiento legislador, en un orden simbólico asubjetivo y trascendental que legisla el universo de lo humano, cuando explora la experiencia de lo real descubre un más allá de la ley, una causa que opera por medio de un hiato —el objeto *a*—, un vacío en el que no hay más que una pura oscilación, y que explica la aplicabilidad de la propia ley —ver apartado 3 del capítulo III—. Lacan accede al orden de lo real a través de la falla o fisura de la ley, a través de sus fracasos, a través de los cortocircuitos donde no hay ya relación sino no-relación —vacíos e inexistencias: la mujer, el Otro del Otro, el Nombre del Padre, la relación sexual, la Cosa, etc.—. Del estudio del discurso pasa así al estudio de los cortes de ese discurso, entendiendo el corte como su dimensión constituyente. Por encima de la ley descubre la causa —del mismo modo que Kant necesitaba una razón por encima del entendimiento—; por encima del objeto *a priori* descubre el objeto *a*; por encima de la experiencia posible simbólica, articulada por la ley del significante, descubre la experiencia imposible real, constituida por la causa del objeto *a*; por encima de los conceptos descubre el *Unbegriff*.

⁷⁰³ Remitimos para la comprensión de esta cuestión al apartado 3.1 del capítulo II, donde quedan expuestas las tres condiciones de la Idea en tanto que multiplicidad o estructura trascendental: (1) se compone de elementos sin forma sensible ni significación conceptual —elementos previos a la intuición y al concepto— y cuya existencia es virtual; (2) esos elementos son determinables recíprocamente; (3) se actualizan en relaciones diversas y en términos concretos.

Por otra parte, la refundición de lo trascendental entraña en ambos pensadores una remodelación completa de la arquitectónica de la crítica. En *Diferencia y repetición*, como quedó expuesto en los apartados 3.1 y 4.1 del capítulo II, la analítica trascendental desaparece –frente a la tabla de categorías presentada en “El método de dramatización”⁷⁰⁴– en beneficio de la extensión de una dialéctica trascendental escindida en dos vertientes: crítica de la imagen del pensamiento –capítulo III, “La imagen del pensamiento”– e investigación acerca de las Ideas-problema –capítulo IV, “Síntesis ideal de la diferencia”–. Y la estética trascendental del espacio y del tiempo es sustituida por la “Síntesis asimétrica de lo sensible” –capítulo V–, por la teoría de los diferenciales como elementos genéticos de la intuición y del concepto⁷⁰⁵. Por lo que respecta a Lacan, la apelación a una necesaria reforma de la estética trascendental está presente desde el comienzo de sus enseñanzas: primero, por la primacía del criterio posicional que las relaciones estructurales imponen –el espacio sería un elemento más importante que el tiempo para la determinación del sujeto–, pero, después, por la incorporación de una experiencia que la *Crítica de la razón pura* excluía –la experiencia de lo real, del objeto *a*–. La reivindicación de la topología obliga a Lacan a subvertir por completo la división crítica entre analítica, estética y dialéctica –que sí tenía vigencia cuando el orden simbólico era la dimensión preeminente⁷⁰⁶–. En la medida en que se sirve de la lógica para formular los rasgos de la nueva estética trascendental, ya no cabe establecer una división rígida entre ambas; y en la medida en que la topología es el estudio de las figuras problemáticas –figuras en las que el espacio falla o fracasa, en las que el espacio deviene trans-espacio–, tampoco es posible trazar una frontera clara con la dialéctica –ver sección 2.3 del capítulo III–.

Para volver al asunto de la grieta como condición, es preciso señalar que en *El Anti-Edipo* la concepción del vacío y del instinto de muerte varía sustancialmente –ver apartado 1.5 del capítulo IV–. El instinto de muerte desde el punto de vista mortífero será desestimado, pero la muerte como potencia de creación continúa presente, continúa siendo el elemento trascendental último. La desterritorialización absoluta como instinto de muerte es lo que asesina la productividad del deseo, pero la experiencia de la muerte es un arma potente para revertir la edipización. El cuerpo sin órganos es inicialmente instinto de muerte –que no totalidad perdida ni testimonio de una nada original–: estropea las máquinas, desliga los flujos y desorganiza; permite y promueve cambios, desterritorializa y descodifica. Las máquinas deseantes sólo funcionan estropeándose y la muerte figura así como un elemento intrínseco a la producción del deseo. En este sentido, el cuerpo sin órganos reproduce el potencial del objeto = *x*, de aquello que en el seno de la producción hace irrumpir el afuera. Sin embargo, a partir del capítulo III el instinto de muerte consta como lo que debe ser cercado –contenido en un momento de antiproducción de modo que no invada toda la máquina y aplaste el deseo–, como lo

⁷⁰⁴ ID, pp. 136-137: «El conjunto de estas determinaciones: campo de individuación, series de diferencias intensivas, precursor oscuro, acoplamiento, resonancia y movimiento forzado, sujetos larvados y dinamismos espacio-temporales, traza las coordenadas múltiples que corresponden a las preguntas “¿cuánto?”, “¿quién?”, “¿cómo?”, “¿dónde?” y “¿cuándo?”, otorgándoles un alcance trascendente, más allá de los ejemplos empíricos. Este conjunto de determinaciones, en efecto, no está en absoluto ligado a tal o cual ejemplo tomado de un sistema físico o biológico, sino que enuncia las categorías de todo sistema en general».

⁷⁰⁵ Los conceptos, en todo caso, en los escasos lugares de *Diferencia y repetición* en que son valorados positivamente –y no arrojados inmediatamente del lado de la representación–, dejan de ser una estructura apriorística del sujeto trascendental para considerarse el producto de un encuentro, de una creación deudora de un determinado problema.

⁷⁰⁶ La estética era ciertamente más espacial que temporal, pero cabía distinguirla de una analítica trascendental –que contendría las leyes *a priori* de la metáfora y la metonimia– y de una dialéctica trascendental entendida como crítica de las identificaciones imaginarias.

que sin esa contención retorna de las profundidades bajo la forma de una amenaza letal. Esta prevención se extenderá y desarrollará en la teoría de la prudencia de *Mil mesetas*.

En la comprensión del inconsciente, la máquina sustituye al vacío, que queda en principio asociado a la carencia –que no es el concepto de falta de Lacan, solidario de la noción de problema en Deleuze, sino de los lacanianos–. Sin embargo, este rechazo no supone una renuncia al potencial subversivo del vacío, pues está presente en la sustracción que contienen los sintagmas “cuerpo sin órganos”, “sociedad sin Estado”, “n–1”, descodificación, desterritorialización, etc., que es la que permite acceder a lo real del deseo –el vacío, pues, no es vacío porque falte algo, sino porque hay algo de más que se debe suprimir–; una sustracción, por otra parte, afín a los tachados de Lacan –así, cuando Deleuze y Guattari renuncian al segundo polo de la «admirable teoría del deseo» de Lacan, la A, en realidad están siguiendo el gesto que ya incorporó el psicoanalista a su propio discurso–. El vacío de Lacan no es el vacío de un significante ausente trascendente, sino un vacío inmanente, un momento intrínseco a la producción que supone su detención, su falla o fracaso –como el momento de anti-producción que estudian Deleuze y Guattari–. *El Anti-Edipo*, por ende, impugna el vacío como carencia pero conserva y promueve el vacío como sustracción y el vacío como desierto, intensidad = 0 o cuerpo sin órganos. Pero ese vacío «jamás ha sido contrario a las partículas que se agitan en él» (*D* 109), del mismo modo que en el vacío de lo real de Lacan «algo viene a oscilar» (*SXI* 22/01/1964). «En la hiancia pasa algo» (*idem*), pero pasa como pasan los acontecimientos por el cuerpo sin órganos o el plano de inmanencia de Deleuze y Guattari, es decir, pasa con una temporalidad distinta a la de la historia y el reloj. Lo que pasa, afirma Lacan, es «algo del orden de lo *no-realizado*» (*idem*); algo, podríamos decir con Deleuze y Guattari, virtual, algo que no por ser no-realizado deja de ser plenamente real. Lo que oscila en lo real de Lacan es la misma oscilación que afecta al cuerpo sin órganos por ser un producto intersticial a caballo entre las superficies de estratificación y el plano de consistencia.

A partir de *Mil mesetas*, el estudio de las condiciones amplía su radio de aplicación –*vid.* sección 2.3.2 del capítulo IV–, y el vaciamiento de lo trascendental y la reivindicación de la grieta se ven complementados y en cierto modo enmendados por una teoría de la prudencia que pretende regular las transacciones entre el más acá y el más allá –profundizaremos en esta cuestión en el último de los vértices–. Hasta un cierto momento, las condiciones se reducían al campo trascendental sin sujeto de lo virtual –ya sea la Idea, ya sea el cuerpo sin órganos– y a la grieta que lo atraviesa como trascendental profundo. Sin embargo, la impugnación de los niveles superficie-profundidad y la extensión de todos los elementos sobre un plano de consistencia único y unívoco obliga a entender la causalidad y el condicionamiento de un modo diferente, de un modo ambivalente y bidireccional. Se produce, pues, una cierta inversión que hace que lo que antes era considerado efecto –órdenes histórico-empíricos, actualizaciones, agenciamientos concretos, territorios– sea ahora contemplado también como condición de aquello que lo condiciona –líneas de fuga, mutaciones, desterritorializaciones–. Así, no hay desterritorialización sin reterritorialización y a la inversa. En este escenario sigue no obstante presente, y desempeñando una función protagónica, ostentando una índole hiper-trascendental, la grieta: la nueva versión de la *fêlure*⁷⁰⁷ es ahora el *devenir imperceptible* –ver el apartado 2.3.3 del capítulo IV–, y el

⁷⁰⁷ Ciertamente, Deleuze y Guattari conservan el nombre de *fêlure* en su teoría de las líneas, pero el papel que la grieta [*fêlure*] desempeñaba en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* es ahora transferido a la línea de ruptura, mientras que la línea de fisura [*fêlure*] constituye aún una desterritorialización relativa. Será, pues, la primera la que se identifique con el hiper-trascendental que viene a completar las condiciones de posibilidad al uso con un principio más profundo –ver sección 2.3.3 del capítulo IV–.

acento se traslada de esta forma de las relaciones diferenciales a la lógica de los devenires. El resultado de ese *devenir imperceptible* es, por otra parte, análogo al de la crítica de la dialéctica trascendental de la relación entre los sexos en Lacan –ver apartado 4 del capítulo III–: el silencio se abre y muestra su vacío, el secreto se publica porque no tiene nada que ocultar –como el deseo tampoco carece de nada–, el enigma de la Mujer es que no hay enigma.

Deleuze mantiene la interrogación por las *condiciones* hasta el final, a pesar de que su concepción varíe, como hemos visto, a lo largo de sus trabajos: en *Mil mesetas*, la «extraña razón» se reactualiza en las reglas de la planificación y de la diagramatización, en una serie de criterios que se ejercen y construyen en cada caso –que no son un orden lógico preformado–; en *El pliegue*, Deleuze se pregunta por las condiciones del acontecimiento –el caos, la criba y el plano de inmanencia–; en *¿Qué es la filosofía?*, el plano de inmanencia, los conceptos y los personajes conceptuales concurren para responder a la cuestión de la génesis. La última versión de la grieta es el *caos*, un afuera del afuera –un afuera del plano de inmanencia, un reverso del reverso, pues el plano era ya el reverso de la estructura– que constituye el punto en que las fuerzas del adentro y del afuera se estrechan y abrazan, el punto de su indiscernibilidad. Y esto no supone una reintroducción de la trascendencia en la medida en que el caos no existe, es sólo la puesta en abismo perpetua del plano, es –y Deleuze recupera aquí la noción; ver apartado 3.1 del capítulo IV– vacío, puro virtual sin consistencia que es la fuente de toda consistencia ulterior. El plano es la experiencia real del caos, el caos con criterios, la criba que permite tomar algo prestado del caos. Como afirmábamos en el apartado 3 del capítulo IV, el empirismo trascendental es la odisea filosófica de Deleuze, el emblema con el que inicia la filosofía en nombre propio y el rótulo con el que cierra su producción –y por supuesto esa Odisea no es un retorno a lo mismo–.

En la trayectoria de Lacan, Jean-Claude Milner –ver apartado 4.5 del capítulo III– restringe el enfoque trascendental al período en que la investigación se centra en elucidar las leyes universales y necesarias de lo simbólico, y sostiene que cuando la atención se desvía hacia el encuentro con lo azaroso, contingente y singular –en definitiva, con lo imposible o lo real–, con aquello que pone al descubierto las fallas y fisuras de esas leyes, no le queda más remedio que abandonar la perspectiva trascendental –a la que habría sustituido por el paradigma de la matemática–. Sin embargo, el propio Lacan deja abierta la lectura trascendental de su pensamiento⁷⁰⁸, un trascendental que ya no atesora leyes universales y necesarias sino sus fracasos y excepciones. La lógica de lo real es el análisis que permite entender las fallas de la ley no tanto como lo que la arruina cuanto como lo que la hace posible, como su condición de posibilidad –el lugar de su génesis–, y conjuga así la contingencia con el enfoque trascendental. Lo que hace posible es, pues, lo imposible, lo que constituye al ser es el vacío, lo que permite que la ley se implante es su propio fracaso –ya sea, como queda patente en las fórmulas de la sexuación, porque contiene una excepción, ya sea porque no la contiene–. La analítica trascendental en este segundo momento se vacía análogamente a como lo hizo en la trayectoria de Deleuze: ya no hay un inventario de categorías sino una perspectiva singular, válida sólo para cada caso concreto y no en general; ya no se detalla un repertorio de elementos *a priori*, pues sólo queda la *a* del objeto *a*, de un vacío oscilante. La dimensión trascendental combinada con el punto de vista de la singularidad se convierte así en una dimensión paradójica, en la medida en que implanta un orden cuya condición es que algo –el fundamento, la garantía, siempre

⁷⁰⁸ «Yo no me creía tan trascendental. Pero nunca se sabe muy bien». *SXVII*, 13/05/1970.

trascendente— debe faltar, un orden definido por un vacío que si fuese colmado arruinaría su consistencia —el mismo vacío, por otra parte, de las ideas en Kant—.

La pregunta por las condiciones a partir de los años sesenta se divide también en Lacan en la pregunta por lo real, por un lado, y la pregunta por los artefactos, dispositivos, semblantes —simbólico-imaginarios— y *sinthomes* —que es la parte creadora de lo real— que se levantan sobre el cimiento del primero, por otro. Frente a la contingencia y provisionalidad de los segundos, hay un real que se impone con una necesidad absoluta —como el objeto de un encuentro en Deleuze⁷⁰⁹—, que no es condicionado o hipotético en la medida en que irrumpe desde fuera sin condición ni premisa previa, sin postulados o presupuestos a los que someterse ni afinidad con nada anterior. Lacan, ciertamente, hará gestos de malabarista para aproximarse a ese punto de intersección y fusión de lo simbólico y lo real, de lo universal y lo contingente, de lo arbitrario y lo necesario, hasta el punto de enmudecer en sus últimos seminarios y dar la palabra —o todo lo contrario— a una maraña de cordeles para tratar de mostrar en lugar de decir.

2.1.1. A priori y universalidad

Desde estas coordenadas, resulta evidente que la nueva apuesta trascendental de Deleuze y del segundo Lacan, en la medida en que pretende emanciparse de los modelos identitarios de la representación para acceder a lo real, no puede proporcionar un catálogo de formas *a priori* válidas para toda experiencia en general. Sin embargo, para poder continuar considerándolos pensadores de filiación trascendental, habremos de identificar el modo en que incorporan y transforman la idea de que las condiciones no se extraen de la experiencia —no se extraen de la experiencia posible u ordinaria—. Ciertamente, el primer Lacan presenta el orden simbólico⁷¹⁰ y, en particular, las leyes de la metáfora y la metonimia, las propiedades del significante, como la estructura *a priori* de toda experiencia —que en los años cincuenta no puede ser sino simbólica, pues en esa época no admite para el ser humano la posibilidad de rebasar ese orden que lo constituye—; el Deleuze de los años sesenta, por su parte, comienza detallando una casuística trascendental en “El método de dramatización” —que no es tampoco un censo de condiciones *a priori* sino más bien una tipología de los casos— para, posteriormente, en *Diferencia y repetición*, rechazar cualquier tentativa de formular una tabla de categorías. Si hay algo *a priori* en ambos casos, es la pura Diferencia —la Idea o el horizonte virtual en Deleuze—, las relaciones diferenciales como constitutivas de los

⁷⁰⁹ François Zourabichvili explica con claridad esta cuestión: «El problema más general del pensamiento es quizás el de su *necesidad*: no la necesidad de pensar, sino cómo llegar a un pensamiento necesario. La primera experiencia del pensamiento es que no tenemos elección [...]. El pensamiento, en efecto, no elige él mismo lo que es necesario, hace falta que lo que él piensa no dependa de él». Deleuze. *Une philosophie de l'événement*, en *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 15.

⁷¹⁰ «Lo simbólico brinda aquí una ley a priori, e introduce en lo real por su misma definición un modo de operación que escapa a todo lo que podríamos hacer surgir a partir de una deducción de los hechos en lo real» (SIII 08/02/1956). Sin embargo, si bien lo simbólico se erige en ley *a priori*, no impone una estructura única o fija desglosada en una serie de conceptos que valdrían para una experiencia en general; prescribe tan sólo el esquema estructural, es decir, la intervención de una cadena significativa cualquiera cuyos elementos son puras diferencias. En palabras de Bertrand Ogilvie, «en la postguerra, Lacan dispone, por intermedio de la obra de Lévi-Strauss, de la idea de una anterioridad y de una presencia determinante de una cultura como sistema de clasificación, como combinatoria que extrae elementos empíricos de la naturaleza para disponerlos en una “segunda naturaleza” que asigna a los individuos por venir su lugar y su función. Es por y en el lenguaje que esta elaboración tiene lugar, y la lingüística proporciona, a partir de la obra de Saussure, las leyes del funcionamiento de estos sistemas». En Lacan. *Le sujet*, p. 39.

sujetos y los objetos. *A priori*, entonces, significa pre-subjetivo y pre-objetivo, aunque no conlleva forma ninguna –y aunque sea, como veremos, el objeto de una experiencia superior–. Pero también es cierto que, al mismo tiempo, empiezan a abrir hueco a un *a priori* más profundo: Lacan vacila y es ambiguo con su sentencia «*in principio erat verbum*» porque no puede dejar de admitir que la operación simbólica es inexacta y siempre hay un resto real que se le escapa; en *Diferencia y repetición*, Deleuze descubre por debajo de las intensidades, o como profundidad en cuyos bordes éstas hormiguean, la grieta en tanto que única forma *a priori* que identifica con el tiempo como pura forma vacía –es decir, que lo *a priori* es él mismo vaciado, pura cesura–. Si Deleuze conserva esta forma *a priori* es porque sirve para garantizar que las demás no vuelvan nunca más, sirve para anular cualquier ensayo de retorno a la experiencia posible. El papel neutralizador y trascendental de esta tercera síntesis del tiempo –el instinto de muerte–, sin la cual las otras dos no funcionan, queda patente en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, en el que algunas interpretaciones han querido ver una analítica trascendental⁷¹¹.

La asunción de que la grieta es el único *a priori* del pensamiento –asunción que Lacan no hará con respecto a su *béance* hasta la década de los sesenta– es la que permite afianzar la premisa, deudora del estructuralismo, de la universalidad de la diferencia⁷¹². Sólo limpiando el terreno de lo real y desbrozándolo de todos los elementos espurios que pretenden reivindicarse como válidos de derecho cabe aproximarse a una diferencia cuya universalidad no es ya la de una identidad abstracta construida por generalización de lo semejante y omisión de lo diferente, sino, en palabras de José Luis Pardo, la de la «singularidad excepcional»⁷¹³. Esta peculiar universalidad no recurre, gracias a su alianza con la grieta, a ningún elemento *a priori* para explicar los procesos de actualización e individualización, procesos que entrañan en todo caso un movimiento contingente y que obligan a entender la esfera de lo trascendental, en tanto que pura Diferencia, como fluida y variable. Deleuze recurre a

⁷¹¹ Es el caso, por ejemplo, de Levi R. Bryant, que en su libro *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence* –Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 42– comprende los tres modos de la repetición como las tres categorías de la analítica trascendental deleuzeana. No obstante, en la medida en que la pura forma vacía del tiempo, el instinto de muerte o la grieta es eso, pura forma vacía, y en la medida en que es el principio trascendental profundo del que dependen las otras dos síntesis del tiempo, esta equivalencia resulta un tanto forzada. De cualquier manera, si Deleuze mantiene una analítica trascendental es para vaciarla y preservar ese espacio vacío, pues es el único modo de garantizar que una experiencia real pueda tener lugar. Además, las tres síntesis del tiempo no son presentadas como formas *a priori* de un sujeto trascendental sino como el campo trascendental del que surge el sujeto como efecto.

⁷¹² José Luis Pardo afirma lo siguiente con respecto a *Diferencia y repetición* en su artículo “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”: «Pues, en efecto, ¿qué es esta obra sino un intento de construir una idea de diferencia que no se agota en las diversidades empíricas, históricas o culturales de todo orden, sino que alcanza el plano trascendental del pensamiento y, por tanto, obliga a pensar *la diferencia como universalidad y la universalidad como diferencia*, cancelando la estéril disputa entre universalismo abstracto y relativismo fundamentalista?». En *Revista de Occidente*, 204, abril de 1998, p. 59.

⁷¹³ J. L. Pardo, “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, p. 60: «es la diferencia de ese singular excepcional la que debe ser pensada como universal, y es esa universalidad de la excepción la que debe ser pensada como regla para que la defensa de la diferencia no sea cómplice del mantenimiento de las desigualdades». En su *Vocabulaire*, en la «U» de Uno, Deleuze ofrece como ejemplo de singularidad el punto de ebullición de un fluido. A partir de él, se ve bien que la singularidad no es un individuo o substancia individual, y que más bien se trata de una instancia universal. Ciertamente, distintos líquidos alcanzan el punto de ebullición a distintas temperaturas, pero todos encarnan la singularidad ideal del punto de ebullición. En la teoría de los diferenciales de *Diferencia y repetición* también se pone de relieve esta universalidad peculiar: los diferenciales no son ni intuición ni concepto, no son un valor particular ni general, sino un elemento previo al nacimiento de las facultades y a toda cantidad, y esa prioridad es la que le confiere el carácter de universal.

Maïmon para resolver la tensión de la paradoja que planteábamos en la introducción –a saber: por qué en el momento de pensar la diferencia, lo singular e irrepetible, Deleuze y Lacan recurren a un método trascendental–: la legalidad *a priori* no es ya un conjunto de formas preestablecidas y fijas sino una regla particular de la producción de todo objeto y sujeto en virtud de las relaciones entre sus diferenciales –esa regla particular se convertirá, años después, en la noción de agenciamiento en Deleuze y de *sinthome* en Lacan–. La perspectiva trascendental refundida permite así indagar acerca de la génesis y las condiciones sin obligarlas a pasar por la generalidad del concepto y la posibilidad, sino tan sólo por el estado de lo virtual.

Lo que queda del *a priori* en la filosofía de Deleuze no es ya desde luego una forma o una esencia previa en cierto modo trascendente –pura, cuyo origen nada tiene que ver con la experiencia, por mucho que sólo se haya de aplicar a ella–, sino una condición inmanente al objeto que constituye. El *a priori*, así, se auto-produce y actualiza en su propio ejercicio de condicionar, en lugar de permanecer indiferente a lo que condiciona. Partiendo de la teoría nietzscheana de las fuerzas y de la concepción del *a priori* como *a priori* histórico en Foucault, Deleuze retuerce esta noción para alejarla de la mera posibilidad, de las formas esenciales del pensamiento en las que ya estaría contenido, aunque fuera siquiera formalmente, todo lo que podría ocurrir después en la experiencia. Si la realidad no es más que la realización de una posibilidad previa –de las condiciones de la experiencia posible–, por mucho que esa posibilidad admita múltiples encarnaciones, siempre estará encerrada en una figuración preexistente y determinada. Frente a la tarea de enunciar una teoría general válida para todo enunciado empírico posible, el empirismo trascendental asume la labor de investigar las condiciones internas, la génesis de los enunciados concretos según como se han aplicado efectivamente. En su libro sobre Foucault, años después, explicitará esta nueva concepción de la condición:

Las condiciones no son jamás más generales que lo condicionado, y valen por su propia singularidad histórica. Asimismo, las condiciones no son “apodícticas” sino problemáticas. Siendo condiciones, no varían históricamente; pero varían *con* la historia. Lo que en efecto ellas presentan es la manera en que el problema se plantea en tal formación histórica (*F* 122).

En *Mil mesetas* se hace también un uso paradójico de la noción de lo *a priori*: allí el cuerpo sin órganos es inventariado entre las condiciones de toda producción como «síntesis *a priori* en la que algo va a ser necesariamente producido bajo tal modo, pero sin que se sepa lo que va a ser producido» (*MP* 188-189). En concreto, entre el cuerpo sin órganos y lo que pasa sobre él –o lo que él hace pasar– Deleuze y Guattari postulan una relación de síntesis *a priori*; el CsO se define sintéticamente por aquello que hace pasar. Pero aquí la síntesis *a priori* significa, en primer lugar, que algo se produce sin que se sepa de antemano, y, en segundo lugar, que el producto forma parte de la producción del CsO –causalidad inmanente–. En 1980 Deleuze y Guattari retoman el proyecto de presentar una tabla de categorías –llevan veinte años trabajando para evitar que se llene de elementos ilegítimos y ahora ya están en condiciones de recuperarla–, pero no la entienden ya en el sentido de Kant sino en el de Whitehead –ver apartado 1.5 del capítulo IV–, como una tabla capaz de albergar no sólo lo posible y lo real sino también lo imposible, es decir, casillas vacías que la hagan apta para reinventarse en cada momento. La segunda vuelta de tuerca de lo trascendental en Deleuze y Guattari, como es manifiesto, entraña una sustitución de la pregunta por las condiciones de la estructura y de la génesis por la pregunta por las condiciones de la producción y el proceso, que permite eludir las dificultades a la hora de explicar la relación entre dos planos distintos –pues se parte de un único plano de inmanencia, y no de superficies y

profundidades—, operar con una noción como la de agenciamiento en tanto que proceso que siempre ocurre en medio, *entre*, y terminar de ahuyentar de una vez por todas cualquier viso de trascendencia. En esta maniobra, la máquina abstracta o diagrama desplaza a la estructura y abandona definitivamente la exigencia de universalidad: «no es universal o general, es singular; no es actual, sino virtual-real; no tiene reglas obligatorias o invariables, sino reglas facultativas que varían sin cesar con la variación misma, como en un juego en el que cada tirada versara sobre la regla» (MP 126).

El giro a la ciencia de lo real supone para Lacan la relativización del Otro como «lugar trascendental» y sede de las formas *a priori* —aunque esas formas no fueran más que el esqueleto de la estructura—, una relativización análoga a la que lleva a cabo Deleuze en sus obras de los años sesenta⁷¹⁴. Con el objeto *a* se conserva la “*a*” pero el “*priori*” se cae del sintagma; más que una forma general, este objeto es la pura ruina de todas las formas. Por otra parte, como sucedía en la filosofía de Deleuze, si bien este objeto que actúa como causa no es un objeto empírico más y es en cierto modo el *a priori* del deseo —un *a priori*, repetimos, sin forma—, al mismo tiempo constituye la base de una experiencia superior, de una intuición imposible. En cualquier caso, el *a priori* que resulta de esta torsión es, en términos de Schelling, un *a priori* empírico, el *a priori* de un empirismo trascendental donde las condiciones son ellas mismas el producto de una experimentación. Y, como veremos en el siguiente vértice, esta postura lleva aparejada una nueva teoría de la experiencia en tanto que fuente de las condiciones.

⁷¹⁴ El apéndice de la *Lógica del sentido* “Michel Tournier y el mundo sin otro [autrui]” —que en realidad es una extensión de una de las secciones de la conclusión de *Diferencia y repetición*— puede leerse en paralelo al cambio de perspectiva de Lacan: allí, al hilo de la novela de Tournier, Deleuze vislumbra la posibilidad de alcanzar las regiones de lo real en las que la estructura-Otro [Autrui] no funciona, esa estructura que organiza habitualmente nuestro campo perceptivo y determina lo posible —«Otro [Autrui] *a priori* es la existencia de lo posible en general» (LS 369)—. De esta forma, tanto en Deleuze como en Lacan habría una apuesta por suprimir, relativizar o ir más allá del «principio *a priori* de la organización de todo campo perceptivo según las categorías» (LS 359), ir más allá de lo posible. Cuando Deleuze cita a Lacan aludiendo a una «forclusión del otro [autrui]» (*idem*), se refiere al Lacan del seminario sobre las psicosis —al que entiende el mundo del perverso como un mundo sin otro [autrui] (LS 372)—, pero está ya llevando a efecto la transformación que el propio Lacan operaría en el seno de su discurso, la elevación de esa forclusión de mero principio de las psicosis a condición trascendental de todo pensamiento. En consecuencia, las dos etapas de Lacan —y no sólo el psicoanálisis como arte de las superficies y de los fantasmas— están ya presentes en la *Lógica del sentido*. Suprimir la estructura-Otro es hacer desierto para poder ver más allá de lo posible, y es la única vía que encuentra Deleuze para acceder al universo intensivo —acceder a un «completamente otro [tout-autre] distinto del otro [autrui]» (LS 368); o, como afirma en *Diferencia y repetición*, «para reencontrar los factores individuantes tal como están en las series intensivas y las singularidades preindividuales tal como están en la Idea, hay que seguir a la inversa este camino, y, partiendo de los sujetos que efectúan la estructura-otro [autrui], remontarse hasta esta estructura en sí misma, y por tanto aprehender al Otro [Autrui] como no siendo Nadie, después ir más lejos, siguiendo el codo de la razón suficiente, alcanzar esas regiones en que la estructura-otro [autrui] no funciona ya, lejos de los objetos y de los objetos que ella condiciona, para dejar a las singularidades desplegarse» (DR 360-361)— y Lacan para confeccionar la ciencia de lo real —relativizar el nombre del padre, negar el Otro del Otro, etc.—. En esa supresión se insinúa ya el abismo de las profundidades —pues la estructura-Otro era la que las mantenía a raya (LS 366)—, pero en lugar de rechazarla por los peligros que entraña, Deleuze señala la posibilidad de una cierta «salvación» (*idem*) por medio del retorno a las superficies —que es lo que en el último tramo de sus discursos harán Deleuze y Lacan; no tanto volver a las superficies, pues ya no existe esa distinción, cuanto recuperar una cierta criba o pantalla que nos proteja de las inclemencias de lo real, un cierto artificio o artefacto (*sinthome*), un agenciamiento o un plano de inmanencia que actúe como filtro—. Hay por otra parte en este apéndice un anticipo de la liberación del deseo con respecto a los corsés del código que reivindicará *El Anti-Edipo*, en la medida en que Deleuze afirma que esta estructura-Otro somete al deseo al modo de lo posible —deseamos objetos expresados por otro bajo el modo de lo posible—. El segundo Lacan también cesa de explicar el deseo en términos simbólicos para, con la ayuda del objeto *a*, indagar su causa real.

Por otra parte, esta nueva perspectiva que pone en cuestión la primacía simbólica responde también en Lacan a la necesidad clínica y teórica de acceder a lo particular y lo singular. El paso de la ontología a la lógica no conlleva, como pudiera parecer a primera vista, una consolidación del enfoque acerca de lo universal, sino todo lo contrario: la lógica lacaniana aspira a encontrar las fallas y las costuras de la universalidad –sólo la convoca, como se ve en las fórmulas de la sexuación, para negarla de dos maneras distintas–, las grietas por las que se hace evidente que ésta no funciona sin una existencia o *ek-sistencia* que la sustente –el interés no apunta ya a la universalidad sino a sus fracasos–. Así, la investigación se traslada desde la determinación de las categorías del inconsciente al hueco, agujero o hiato que emerge entre esas categorías, desde el estudio de los elementos *a priori* del orden simbólico a la detección de las irrupciones de lo real en ese orden. No obstante, este orden del fracaso o de lo imposible se muestra como constituyente, como administrador de las condiciones últimas.

El concepto de causa que maneja Lacan, asimismo, es arrancado al ámbito de lo universal y necesario para ponerlo al servicio del análisis de lo azaroso y contingente –ver sección 3 del capítulo III–. En lugar de destinarse a recoger una secuencia legiforme de causas y efectos, señala las discontinuidades e hiatos de esa secuencia –hay causa allí donde la ley fracasa–. El principio trascendental es ahora la *tyché*, y la repetición y el instinto de muerte se desvinculan de lo simbólico y se asocian a partir de los años sesenta con lo real, con el no-todo del orden simbólico. De esta manera, el nuevo enfoque de Lacan permite conjugar la contingencia con la perspectiva trascendental, orientar lo trascendental hacia la contingencia –el devenir, lo singular y heterogéneo–. Frente a la interpretación de Jean-Claude Milner, el giro a lo real, en lugar de entrañar un abandono de la metodología trascendental, supone su consumación. Las fallas y fisuras de la ley no son meramente el acta de su fracaso, sino su condición de posibilidad, el lugar de su génesis. Así, lo trascendental se convierte en una perspectiva singular, válida sólo para cada caso concreto y no en general, válida para cada experiencia de lo imposible y no apta para desplegar una serie de rasgos de lo posible.

Tanto en Deleuze cuanto en Lacan hay una lectura política de este nuevo tratamiento de la universalidad. En *Mil mesetas*, la operación de neutralización que vacía el orden de las condiciones de posibilidad, el devenir imperceptible e indiscernible, concluye con el devenir todo el mundo, es decir, no una generalidad abstracta –devenir nadie (*personne*)– sino una singularidad impersonal –una comunidad virtual anónima–, única capaz de ser verdaderamente universal –ver apartado 2.3.3 del capítulo IV–. A la universalidad, por tanto, se llega finalmente no inventariando un orden de formas *a priori*, sino con «ascesis, sobriedad, involución creadora» (MP 342). «Saturar, eliminar, ponerlo todo» (MP 344). El vaciamiento de la esfera de lo universal –no por medio de la abstracción de las diferencias sino gracias a la inmersión en ellas, a su devenir indiscernibles en la multiplicidad– es el gesto que permite evitar la renuncia a una categoría tan funcional, el gesto que permite pensar lo universal sin sofocar las diferencias. En el caso de Lacan, es Ernesto Laclau quien mejor ha explicitado las implicaciones políticas del significante vacío –ver sección 4.4 del capítulo III–. El hecho de que lo universal sea un fracaso no se traduce inmediatamente en un rechazo de esa noción modal, sino que fuerza a pensarla de otra manera. El vacío previene contra la tentativa de hipostasiar o substancializar la universalidad, es el garante, igual que lo virtual en Deleuze y Guattari, de la democracia –frente al intento totalitario de colmar ese vacío–. Tanto el ser puramente comunitario e independiente de toda manifestación concreta que Laclau extrae de las enseñanzas de Lacan cuanto el devenir todo el mundo de Deleuze y Guattari son, pues, un producto de esta nueva concepción de lo universal.

2.2. Teoría de la experiencia

En una nota al pie de *Diferencia y repetición* (DR 282), Deleuze señala las dos direcciones en que la teoría kantiana se supera a sí misma: las indicadas por la idea dialéctica y la idea estética. Es más bien la vía de la idea estética, y no tanto la estética trascendental propiamente dicha, la que tanto Deleuze como Lacan explotan para confeccionar su teoría de la experiencia –la idea dialéctica constituye, por su parte, el zócalo sobre el que erigen, como veremos más adelante, su propia versión de la crítica–. El enfoque trascendental, en la medida en que inserta la esfera de las condiciones entre el ser y el pensar, supone una reformulación del concepto de experiencia en términos de producción o construcción: ésta ya no consiste en la mera reproducción aséptica de un estado de cosas dado, sino que entraña una actividad sintética que desbanca la perspectiva de la vieja metafísica de las esencias. La experiencia no es ya pura receptividad sino «el primer producto que nuestro entendimiento produce al elaborar la materia bruta de las impresiones sensibles» (*KrV* A 1). Ahora bien, mientras que la estética kantiana habla de una adecuación o conformidad entre la intuición o el concepto –si bien ciertamente oscura, pues precisa hacer intervenir a un elemento tan enigmático como el esquema para poner en comunicación las representaciones heterogéneas del entendimiento y la sensibilidad–, la experiencia de la que tratan Deleuze y el segundo Lacan, como ha quedado patente, es más bien la experiencia de una inadecuación, es decir, es más bien la experiencia de la idea estética –para la que no hay pensamiento alguno adecuado–; es, por ende, una experiencia superior y no una experiencia posible.

Para el Lacan de los años cincuenta la experiencia es en verdad todavía la experiencia posible de lo simbólico, su perspectiva trascendental es todavía demasiado kantiana. El énfasis en la primacía del significante lo conduce a criticar la idea de una experiencia pura o primigenia anterior al lenguaje –la idea de una vivencia pre-lingüística irreductible (*SIII* 01/02/1956)–, la idea de “lo dado” o de un dato empírico inmediato, y a reivindicar la experiencia como construcción simbólica. Y es esa misma crítica la que lo obliga a postular un más allá de la construcción, un más allá del lenguaje que no obstante no se puede convocar sino bajo la forma del mito; lo real, en esta primera ecuación, es pariente del noumèneo kantiano. Pero, al mismo tiempo, la distancia con Kant se comienza a hacer patente en los titubeos de Lacan con respecto a lo real: se debate entre la prohibición de pensar el origen del lenguaje y la tentación de explorar ese territorio más allá de lo posible. Esta ambigüedad lo lleva a tratar de esbozar ya en sus primeros seminarios, siquiera bajo la forma alucinatoria, la posibilidad de una experiencia no simbólica, no pasada por el filtro del significante.

A partir de los años sesenta, esta tensión se va a resolver en dirección a la experiencia imposible. La demanda de una reformulación de la estética trascendental apunta precisamente a incorporar esa experiencia que la *Crítica de la razón pura* excluía pero que no obstante sí está presente en la *Crítica del juicio*, apunta a dar cuerpo al más allá de la experiencia posible, al contacto directo con lo real. La experiencia del objeto *a*, como la de lo sublime, entraña un excedente empírico –una empiria evidentemente superior, no ordinaria– que arruina todo corsé conceptual que lo intente catalogar. Es lo real sin concepto, el vacío que comparece en la imagen del espejo pero que sigue siendo sin embargo un objeto, sigue siendo *algo* –es vacío, pues, precisamente por esa resistencia al pensamiento, no porque sea pura nada–. Si en la época del *Seminario VII* Lacan todavía mantiene la noción de Cosa es para preservar el lugar del acuerdo, la armonía o la consonancia vacío –en la medida en que es una suerte de monumento a la imposibilidad de la representación–, es para obviar la idea de un real

pleno, uno o total –una idea que todavía podía quizás inferirse de sus afirmaciones iniciales acerca de la palabra como asesinato originario de la cosa⁷¹⁵–, pero finalmente renuncia a todas las mayúsculas para disociar de una vez por todas el espacio intensivo en el que se mueve el objeto *a* con respecto a cualquier mayúscula que, aunque sea como vacío, pueda interpretarse como trascendente. En los primeros seminarios lo simbólico es la criba o pantalla que simultáneamente hace posible una experiencia y torna imposible otra. A partir del giro a lo real, además de dar cabida a la experiencia imposible, Lacan entiende la operación simbólica como el proceso que vacía el espacio de la Cosa y, en tanto que semblante, lo hace aparecer bajo la forma de la carencia; ahora bien, al mismo tiempo que vacía ese espacio, al mismo tiempo que lo vacía de los elementos intensivos que lo pueblan, al mismo tiempo que lo convierte en pura nada –por eso lo simbólico en esta segunda etapa es el objeto de una crítica igual de rigurosa que lo imaginario–, trata de volver a llenarlo en extensión, trata de extrapolar a ese espacio real un fundamento substancial espurio. Así, el vacío de lo real en Lacan no es un vacío absoluto, sino el vacío de la oscilación intensiva –ausencia absoluta de un real primigenio pero presencia de un resto vacilante–, y la crítica, como veremos, habrá de preservar ese vacío poblado y denunciar todo ensayo de llenarlo en extensión⁷¹⁶.

Con esta revisión de la universalidad de lo simbólico Lacan abre hueco a la experiencia del más allá, la experiencia de lo real. Y en la medida en que esa experiencia es lo que acontece en el reverso de la estructura, ya no significa nada –como la *a* del objeto *a*–. El deseo, desde esta nueva perspectiva, no es ya que signifique algo que nunca se alcanza, no es ya el movimiento iniciado por un significante ausente, sino lo causado por ese más allá asignificante. En este sentido, la falta no es privación de un significante o de un significado, sino desproporción de un real que excede los márgenes de la conceptualización simbólica. Cuando Deleuze y Guattari concluyan en su ontología del secreto que éste no tiene nada que ocultar⁷¹⁷, estarán defendiendo una tesis solidaria con la del peculiar vacío de lo real en Lacan –un vacío que es, como afirmábamos en el parágrafo 2.1 del capítulo III, un suplente sin titular, sin carencia, de lo que el sistema simbólico excluye; no hay nada simbólicamente estructurado y tampoco un real primitivo, sino un puro hormigueo intensivo o virtual–. Para explorar este nuevo dominio, Lacan sustituye la lingüística por la topología, que cumple una función análoga al cálculo diferencial y la literatura en Deleuze: es lo que permite dar cuenta en términos positivos de la experiencia del vacío, es lo que permite hacer del nómeno una entidad susceptible de darse –si bien no se da bajo las condiciones de la experiencia posible– y no el mero objeto de una teología negativa⁷¹⁸.

⁷¹⁵ Como decíamos en el apartado 2.4 del capítulo III, tras el giro a lo real en todo caso lo que queda es la escena del crimen menos la víctima; ya no hay cuerpo del delito en el más allá del lenguaje, sólo la Cosa como una nada muy particular.

⁷¹⁶ Cuando Lacan habla de lo real como sentido blanco (*sens-blanc*), se refiere justamente a este peculiar vacío (SXXII 11/03/1975). Ver nota n° 692 del presente capítulo.

⁷¹⁷ El secreto, después de pasar por el proceso de devenir imperceptible, se muestra como una nada que no es ya la nada de la pura forma vacía ni la nada molar de la ausencia, sino *una nada que se deja percibir*. Una vez trascendido el horizonte del filtro simbólico, queda patente que el deseo no carece de nada y que el secreto no significa nada, así como que no por ello desaparecen de la estética en tanto que teoría de la experiencia. Ver epígrafe 2.3.3 del capítulo IV.

⁷¹⁸ Por eso sosteníamos, en el apartado 2.2 del capítulo III, que el objeto *a* no es un nómeno, un mero *ens rationis* o concepto vacío sin objeto, sin intuición, sino más bien una pura intuición sin concepto. El objeto *a* no es pensable porque precisamente no le corresponde concepto ninguno –porque no ha accedido al universo simbólico– pero sin embargo se da, aunque tampoco lo haga bajo la égida de las formas puras de la intuición que configuran la experiencia posible. El nómeno y lo real son ambos incognoscibles, pero lo son por diferentes razones.

La nada de lo real, como expusimos en la sección 2 del capítulo III, no queda recogida en la tabla kantiana de la nada que el propio Lacan toma como apoyatura para su giro. Lo real es vacío –de ahí el juego de palabras de Lacan entre *Réel* y *Leer*–, pero como las magnitudes negativas, no es negativo sino por relación a otra cosa; el objeto *a* es negativo sólo desde la perspectiva del objeto del conocimiento. Ahora bien, si Lacan se detiene a estudiar la tabla de la nada sin saltar directamente hacia la experiencia de lo sublime –que es la que le va a permitir caracterizar un quinto tipo de nada, la del objeto *a*– es para subrayar la función que ésta cumple en el sistema de Kant: sin esa tabla, que constituye el límite de la experiencia posible, la arquitectónica de la razón pura pierde toda su sistematicidad. En otras palabras, al poner el acento sobre la tabla y su papel en la crítica, queda de relieve el hecho de que el vacío es constituyente, es lo trascendental en última instancia. En ese pasaje, recordemos, Kant reconciliaba el vacío con la experiencia, ese mismo vacío que unos capítulos más atrás había vetado –los saltos e hiatos que después Lacan reivindicará como el terreno propio del psicoanálisis–.

En su diálogo con Kant, Lacan caracteriza lo real como el objeto vacío sin concepto –el objeto para el cual no hay concepto capaz de reducirlo a la unidad, es decir, el objeto cuyo vacío es tal con respecto a la intuición de la experiencia posible, pero no con respecto a la experiencia real– y lo despoja de la negatividad que lo lastraba en la doctrina del primero. El vacío no es una ausencia o carencia sino el resultado de un desbordamiento, de una intuición demasiado grande como para caber en un concepto; de ahí que el efecto de esta dislocación y el objeto de esa experiencia sean expresados, a finales de los sesenta, como una no-relación, un no-pensamiento. Así, esta radicalización del enfoque trascendental entraña un necesario distanciamiento con respecto al estructuralismo: la diferencia trascendental no es ya intra-estructural sino más profunda, es la diferencia abismal con el Afuera que encarna el vacío, la distancia que separa la experiencia posible de la imposible. El lugar trascendental pasa de este modo del Otro a la Cosa y, finalmente, al objeto *a*.

La clave para transitar del más acá al más allá la encuentran tanto Deleuze como Lacan en la experiencia de lo sublime. El objeto *a*, igual que la idea estética, «incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible» (*KU* §49). Lacan reformula la teoría freudiana de la sublimación para emparentarla con el Kant de la *Crítica del juicio*. La pulsión sublimada, la que pasa al más allá del principio del placer, al más allá de los objetos empíricos de deseo estructurados en el campo simbólico, se ve despojada de aquello que la define, y queda como una pura energía sin especificar ni asignar; en otras palabras, se libera de la determinación simbólica del concepto del mismo modo en que lo hace la imaginación ante lo sublime. Y esa liberación es precisamente la condición de posibilidad de todo deseo de objetos y de todo juicio por conceptos. Lacan define la sublimación –ver apartado 2.4 del capítulo III– como la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa, pero la Cosa ya no es, como en Freud, un objeto primigenio perdido, sino la pura pérdida sin objeto perdido –el vacío intensivo–, el lugar del deseo puro sin objeto. Lacan pone mucho cuidado, como se verá en el vértice de la crítica, en evitar reificar o hipostasiar lo real, el mismo cuidado que desplegaba Kant con las ideas. La experiencia de lo sublime y de la sublimación no se las ve ya con objetos empíricos ni nada equivalente, sino con algo de otro orden; y no se rige ya por los principios –empíricos– de la experiencia ordinaria y del placer, sino por unos principios superiores –trascendentales–, más allá del principio del placer. Se trata de la desmesura, de aquello que no tiene par en el reino de los objetos empíricos, pero que no obstante constituye el

índice sensible de lo irrepresentable y se manifiesta como pura oscilación, como umbral del que surgirán después los objetos simbólicos.

Por lo que respecta a Deleuze, la grieta que constituye el trascendental profundo de su empirismo es, además del tiempo como pura forma vacía de Kant –ver apartado 4.2 del capítulo II–, también la experiencia de lo sublime –ver apartado 4.6 del capítulo II–. Deleuze cuestiona la estética trascendental kantiana haciendo suya la pesadilla del cinabrio enloquecido o en variación continua –sección 3.2 del capítulo II–, utilizando el ejemplo de Kant para saltar más allá de la experiencia posible y acceder al universo de los diferenciales como elementos previos a toda constitución intuitiva o conceptual. El trasunto del objeto *a* en *Diferencia y repetición* es la Idea entendida como problema, como aberración de lo sensible, como embrión de objetividad virtual ante el cual el entendimiento es incapaz de aplicar sus determinaciones. La estética que resulta de ello es plural y multifacética, una estética a la que se ha sustraído la unidad ($n-1$), que ya no se entiende en términos de adecuación a una unidad superior sino conforme al dinamismo interno de la Idea. Y del mismo modo que en Lacan el rebasamiento de las fronteras de la estructura no entrañaba una inmersión en el caos absoluto sino la detección de la condición última de todo deseo y de toda experiencia, en Deleuze esta confrontación con el afuera de lo virtual no supone un mero descuento del aporte conceptual de la experiencia sino el descubrimiento de una extraña razón, el descubrimiento del ser de lo sensible, del lugar de su génesis –el mundo intenso de las diferencias–; supone, en definitiva, un ascenso desde la experiencia ordinaria hasta la experiencia superior –y una elevación de la diferencia en tanto que noúmeno no a la categoría de lo dado, sino a la de aquello por lo que lo dado es dado, elevación paralela a la de la sublimación lacaniana–.

La experiencia, por tanto, ya no depende ni en Deleuze ni en Lacan de un sujeto trascendental, sino de un *encuentro* azaroso con el Afuera, un encuentro fallido en la medida en que las categorías de la experiencia posible o simbólica son incapaces de aprehender su objeto, pero triunfal por cuanto proporciona la oportunidad para rebasar los márgenes de esas mismas categorías. Y no es sólo que no dependa del sujeto, sino que, como veremos, para que pueda tener lugar, ese sujeto y todos sus contenidos deben haberse disuelto previamente. Ante el encuentro con el Afuera, ante la experiencia real, las facultades son llevadas a su límite, al límite de su desvanecimiento donde establecen relaciones intensivas entre sí –ya no hay diferencia de naturaleza entre el entendimiento y la sensibilidad–. En este sentido, el abismo entre lo empírico y lo trascendental sólo se mantiene si se comprende lo empírico como posible y no como real, pues si el encuentro con el Afuera y la dislocación o la inadecuación consiguientes son la condición de la experiencia real, resulta claro que lo trascendental procede de lo empírico –si bien superior–. Así, la filosofía de Deleuze, entendida como una sobre-revolución copernicana, retrotrae lo empírico y lo trascendental a sus diferenciales, al punto en que el uno pasa dentro del otro, al lugar en que el pensamiento encuentra el ser de lo sensible, su extraña razón. La primacía del Afuera y de la experiencia superior –frente a un sujeto trascendental que se desintegra en puro no-pensamiento, en pura larva, y cuyas determinaciones dependerán del encuentro– es, paradójicamente, la clave que garantiza la inmanencia del pensamiento, en la medida en que ese Afuera ha renunciado a ser un fundamento trascendente o substancial, un principio primero, para constituirse como la pura grieta del sistema.

La literatura cumple en todo este proceso un papel esencial: proporciona el objeto de esa experiencia capaz de hacer estallar los conceptos del sentido común, es el albacea privilegiado de esa ciencia ficción que Deleuze distingue como el territorio de su empirismo trascendental. Así se explica el hecho de que Deleuze, en el preciso

instante en que parece estar a punto de capturar el objeto de la experiencia real, aparentemente abandone el campo de la filosofía y proporcione ejemplos literarios⁷¹⁹. La importancia de la experiencia queda establecida desde sus primeras obras: en *Proust y los signos*, Deleuze afirma que «el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce a pensar, que haga violencia al pensamiento. Más importante que el pensamiento es lo que “da que pensar”». E inmediatamente añade: «más importante que el filósofo, el poeta» (*PS* 117). Es decir, que la literatura está íntimamente ligada a esta experiencia superior. La ciencia de los límites de Kant estaba destinada a cercar el pensamiento dentro de la experiencia posible y a conjurar dos amenazas: una naturaleza no sometida a leyes y un pensamiento delirante; el cinabrio enloquecido –ahora rojo, ahora negro, ahora ligero, ahora pesado, etc. (*KrV* A 100-101)– y los sueños de un visionario, el pensamiento que vuela por encima de las condiciones de la experiencia posible y pretende alcanzar la cosa en sí. La ciencia de los límites de Deleuze invierte la prohibición kantiana y toma esos dos temores de Kant como los verdaderos objetos o agentes del empirismo superior, como el lugar de toda génesis, y por esa razón la literatura y la clínica constituyen sus principales aliados, pues son las disciplinas que se las ven cotidianamente con esos objetos –y cabría decir que, desde esta perspectiva, la literatura es el objeto *a* de la filosofía–. Pero para poder llevar a cabo esta inversión, Deleuze tiene que defenderse de las acusaciones de dogmatismo, delirio extravagante y caos: en primer lugar, su empirismo trascendental no pecaría de dogmático en la medida en que no pretende rellenar la grieta con un fundamento substancial, sino sólo reivindicar el universo intensivo de lo virtual –al que la literatura, en tanto que experiencia de la grieta (ver sección 4.7 del capítulo II), tiene un acceso privilegiado–; en segundo lugar, conforme a las premisas kantianas, Deleuze admite que la perspectiva de la génesis, del más allá o del noúmeno sólo puede ser delirada⁷²⁰ o fabulada, pero ello no la convierte automáticamente en un «mero sueño» (*KrV* A 112), pues la ficción es ahora verdadera *poiesis* y no simple *mimesis*⁷²¹ –por otra parte, en el orden de lo virtual todavía no hay distinción entre ilusión y realidad, en lo problemático no hay todavía ilusiones, pues éstas son una consecuencia de la representación; ver apartado 4.1 del capítulo II–; y por último, frente a la objeción de que el cinabrio enloquecido o el pensamiento delirante nos llevarían al más absoluto caos, nos arrojarían a un «océano ancho y borrascoso» (*KrV* A 235 B 294), Deleuze disuelve la falsa alternativa entre lo posible y la negra noche de lo indiferenciado reivindicando una tercera salida, la de los diferenciales intensivos, la de la extraña razón, la de las singularidades preindividuales y las individuaciones impersonales.

La experiencia real en Deleuze es esa misma experiencia a la que Lacan quiere hacer hueco primero con la alucinación y después con el objeto *a*. Y el papel que desempeña la literatura en el empirismo trascendental del primero es análogo al que cumple la ciencia física de Galileo en el discurso del segundo –es la mirilla que le permite trascender el orden simbólico y empezar a fabular un más allá–. El carácter de ciencia ficción de esa experiencia real le viene dado por ser una experiencia *imposible*, y tan imposibles son las fabulaciones de la literatura como los experimentos mentales de Galileo –ver apartado 2.3.4 del capítulo I–.

⁷¹⁹ Esta maniobra corre pareja a la argucia de Platón y su recurso al mito, que Deleuze analiza en *Diferencia y repetición* (p. 85) y en *Lógica del sentido* (pp. 293-ss.). La irrupción repentina del mito, según la lectura de Deleuze, no sólo no se traduce en un fracaso de la dialéctica, sino que entraña su consumación. Sólo el mito es capaz de ponernos a la altura del objeto de estudio, la Idea; sólo el mito es capaz de proporcionar un rostro sensible a aquello que carece de él sin retrotraerlo no obstante al ámbito de la *doxa*.

⁷²⁰ Ver J. L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 106 y pp. 114-118.

⁷²¹ *Idem*.

En el fulgor de un instante, como ya se ha expuesto, es el propio Kant quien señala la vía de acceso a un examen de la génesis –condenada en la *Crítica de la razón pura* porque entrañaría una consideración positiva de la cosa en sí– con su teoría de lo sublime. La génesis allí ya no busca un primer principio substancial sino que se da de bruces con el abismo, con la discordancia o el desarreglo de las facultades como verdadera condición de la experiencia real. La experiencia de la imposibilidad de la experiencia –ver apartado 4.6 del capítulo II– abre a un campo trascendental singular y concreto, a unas condiciones que permiten retomar la doctrina de las facultades sin retrotraerla a la órbita de lo posible. El correlato del vaciamiento de lo trascendental, de la neutralización de los postulados y de las condiciones previas, más grandes que lo condicionado –ver sección 4 del capítulo II–, es la reivindicación del empirismo superior, de un afuera sin adentro donde lo sensible no es ya meramente lo que despierta sino lo que engendra las facultades. Esta idea se mantendrá en la obra de Deleuze hasta el final; de hecho, el caos como Afuera absoluto es la última versión de la experiencia de lo sublime –ver sección 3.1 del capítulo IV–, y en su último artículo “La inmanencia, una vida...” la experiencia trascendental es presentada no como la mera representación del campo trascendental sino como lo que lo intuye, constituye y experimenta. Frente al Kant de la primera *Crítica*, la estética trascendental de Deleuze no se da las sensaciones como ya hechas; por el contrario, son el resultado de una *experimentación* (DR 130). Y de este modo Deleuze logra reunificar las dos vertientes de la estética que en Kant habían quedado irremediabilmente divorciadas (DR 94, LS 300): la teoría de lo sensible y la teoría del arte, la sensibilidad y la experimentación, la receptividad y la creación.

Cuando en *El Anti-Edipo* Deleuze y Guattari hablan de una *sensación originaria*, no están volviendo en modo alguno a la pura receptividad o pasividad de la sensibilidad kantiana ni tampoco están introduciendo un contenido substancial más allá de las puras intensidades, diferenciales o hecceidades. Cuando reivindican un “Yo siento” anterior a cualquier forma de “Yo pienso” no están postulando una especie de experiencia salvaje o en estado de naturaleza, sino la experiencia de la *dislocación*. Del empirismo trascendental a la lógica de la sensación hay una depuración de todos los vestigios simbólicos que aún incomodaban al primero, y la sensación queda definida sencillamente como «lo que pasa de un “orden” a otro, de un “nivel” a otro, de un “dominio” a otro» (FBL 28). Ya no es ni el sentimiento de un sujeto ni el efecto de un objeto, sino la pura experiencia de la desterritorialización, del desnivel entre distintos órdenes.

2.3. La crítica

La incorporación de una crítica de las ilusiones que obstruyen la visibilización del horizonte de las condiciones y orientan erróneamente al pensamiento es inherente a la metodología trascendental. La ilusión trascendental era la que, en las coordenadas kantianas, nos empujaba más allá de los límites de la experiencia posible, y la tarea de la crítica consistía en detectar y declarar ilegítimo ese tránsito y en encargarse de vigilar que no se hiciera pasar nada de contrabando. Antes de ampliar el conocimiento, la crítica habría de dirimir si es o no posible dicha ampliación; en el caso de la razón pura de Kant, la respuesta era negativa –la crítica no aporta nuevos contenidos sino que se restringe a explicitar las condiciones del conocimiento–. Sin embargo, en Deleuze y en Lacan la idea de límite se reconvierte en la de paso al límite, en el franqueamiento de umbrales; «no es más la operación que limita algo, es por el contrario el término hacia el cual algo tiende» (Vincennes 21/03/1978). No se trata de derribar arbitrariamente todos los postes fronterizos, sino de comprender el límite como lo que separa el

empirismo ordinario donde sólo cabe reconocer y el empirismo superior que, *en este mundo*, permite aprehender lo que no se puede aprehender –desde el punto de vista ordinario–. Pero a pesar de esta transformación, tanto Deleuze como Lacan van a mantener la función de la crítica con objeto de evitar que la experiencia posible se postule como la única, se eleve ilegítimamente a principio de derecho. La ilusión trascendental, por ende, no será tanto el rebasamiento ilegítimo de límites cuanto la universalización y naturalización ilícita de una actualización concreta de la experiencia.

Si el terreno superpoblado de las condiciones en Kant se convierte en Deleuze y en el segundo Lacan en el vacío de la grieta o la hiancia, si el pensamiento nace de un no-pensamiento, una pregunta surge inmediatamente: ¿por qué cuando nos ponemos a pensar hay algo y no más bien nada? ¿Por qué el pensamiento está siempre demasiado lleno, si el vacío es lo constitutivo? –ver apartado 4.1 del capítulo II–. La adopción de un enfoque trascendental permite responder: porque el pensamiento se ve acosado por una serie de ilusiones inmanentes que proceden del paradigma de la representación según Deleuze y de lo imaginario –junto con lo simbólico en la segunda etapa– según Lacan. La representación somete al pensamiento a un cuádruple grillete –las categorías del entendimiento representacional: identidad, analogía, semejanza y oposición– que torna invisibles las diferencias constituyentes y sólo permite conocer aplicando un esquema previo, es decir, re-conocer. La perspectiva imaginaria sume al sujeto en el desconocimiento –desconocimiento de las relaciones diferenciales simbólicas y de las no-relaciones reales– al forjar la ilusión de la identidad y cribar todos sus procesos a través de la identificación –ver apartado 2.2 del capítulo I–. Así, Deleuze emprende una crítica de la imagen del pensamiento –como sede de los postulados de la representación– y Lacan una crítica de la conciencia –tomamos prestado aquí el título que, evocando la obra magna de Kant, Milner otorga a esa crítica de lo imaginario⁷²²–. En los años cincuenta, la crítica lacaniana apunta a devolver a lo simbólico la dignidad ontológica que el prejuicio imaginario le sustrae, a reivindicar la primacía del significante sobre el significado y su índole constituyente; más adelante, sin embargo, lo simbólico será él mismo objeto también de crítica.

Deleuze retoma en *Diferencia y repetición* la vía de la Idea dialéctica de Kant para construir su propia dialéctica trascendental. Ésta se bifurca en dos direcciones: la crítica de la imagen dogmática del pensamiento, en el tercer capítulo, busca neutralizar los postulados de la representación y alcanzar por medio de la ascesis un pensamiento sin imagen –un pensamiento vacío, un no-pensamiento–, de manera que pensar lo impensable devenga posible –las condiciones de una verdadera crítica y las de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen del pensamiento y génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo (*DR* 182)–; por otra parte, el cuarto capítulo, el lugar que correspondería a la analítica trascendental, reivindica un pensamiento que sólo puede ser problemático, confecciona una dialéctica de la Idea como arte de los problemas y las preguntas –y sustituye así la tabla de categorías y principios por un campo problemático–. En ambos casos, la crítica ya no busca tanto descubrir una realidad escondida tras el velo de las apariencias cuanto mostrar que detrás del velo no hay *nada*, o hay dos nadas: la nada del hueco que dejan los postulados y la nada del (no)-ser o ?-ser de lo problemático. El descubrimiento del carácter trascendental de la grieta tiene como correlato la disolución simultánea de la psicología y la teología racionales –del yo como sede de los postulados y del afuera

⁷²² J. C. Milner, “Lacan et la science moderne”, en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.

como fundamento trascendente y substancial⁷²³—. La grieta es, a la vez, lo que permite llevar a cabo la crítica de la imagen del pensamiento y el problema o foco trascendental supremo, el no-pensamiento —es el lugar donde la crítica y la creación se unifican—. El origen de las antinomias es el intento, por parte de la representación, de llenar ese vacío con fundamentos trascendentes, de imponer una falsa alternativa entre la identidad y el caos o la indiferenciación —es su incapacidad de darse un concepto de la diferencia—, de elevar una situación de hecho a cuestión de derecho.

La crítica de la imagen del pensamiento se extiende, en *Lógica del sentido*, a la física; allí se transforma en una crítica del organismo y en la reivindicación del cuerpo sin órganos o cuerpo sin imagen —apartado 5.3 del capítulo II—. Esta labor sustractiva se prolonga también en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, donde la crítica se descubre como una praxis inmediatamente política —ver apartado 2.2 del capítulo IV—, como una política del pensamiento. La crítica de los postulados de la lingüística en *Mil mesetas* desmantela y pone al descubierto el modo en que los mecanismos de dominación actúan a través de un modelo determinado de la lengua —la lengua mayor que homogeneiza—, a la vez que despeja el acceso al universo de lo virtual. La pregunta ciertamente se modifica; lo que interesa a Deleuze y Guattari no es ya la génesis sino el proceso, el «cómo funciona», lo que llaman la lógica general del diagrama o máquina abstracta —el plano de las conexiones potenciales y efectivas de un agenciamiento—. La idea de génesis todavía puede inducir a creer en un comienzo, en un origen o primer principio —además de que presupone dos planos, una distribución entre profundidad y superficie que ya no ha lugar a partir de 1971—, en una presunta primera constante que el campo intensivo pondría en variación —cuando en realidad lo primero es la variación misma—; frente a ella, la noción de agenciamiento es siempre un proceso que ocurre *en medio*, que explica lo que hay en términos de la disposición de todos los elementos en un mismo plano y no ya apelando a un misterio —la inmaculada concepción de *Lógica del sentido*—. Así, el nuevo enfoque trascendental sustituye la perspectiva de la génesis —que a su vez había reemplazado a la del condicionamiento— por la del proceso. Lo que sí sigue estando vigente es la idea de que la crítica y la creación son una y la misma operación: «sustraer y poner en variación, restar y poner en variación es una sola y la misma operación» (MP 132).

En *El Anti-Edipo* hay una suspensión temporal del interés por el horizonte virtual en beneficio de la consideración del deseo como proceso real y actual —con el objeto estratégico de desvincularlo de todas las lecturas idealistas que lo degradan a mero productor de fantasías—. La perspectiva es histórica —frente a la de *Mil mesetas*, que se sitúa más bien en la línea del devenir—, y el propósito es hacer una genealogía del inconsciente para detectar el momento en que ilegítimamente se le atribuyeron contenidos que no le pertenecen de derecho⁷²⁴. Según el propio Deleuze, se trata de un

⁷²³ Así, aunque Deleuze anula de entrada la herramienta crítica de Kant, que consistía en mantener separados intuición y concepto —y de ese modo evitar que a partir del solo concepto se pudiera, sin mediación de la experiencia o de la intuición, hacer una afirmación de existencia—, inmediatamente pone en juego una nueva herramienta que le permita conjurar las ilusiones trascendentales, y reubica, como veremos, la distancia crítica en otro lugar —en la separación entre lo virtual y lo actual, entre el afuera y el adentro, entre lo real y lo posible—.

⁷²⁴ Freud aparece en *El Anti-Edipo* revestido con la misma ambigüedad que padecía Kant en *Diferencia y repetición*: el padre del psicoanálisis lleva a cabo una revolución copernicana del deseo con el descubrimiento de la libido abstracta, pero inmediatamente después reterritorializa y realiena ese deseo puro en el elemento subjetivo de la familia —del mismo modo que Kant realienaba el tercer orden de las condiciones en el sujeto trascendental—. Tanto Freud como Kant terminan por hacer aparecer como necesario un hecho contingente, terminan por elevar a universal la esfera de lo posible, terminan por calcar lo trascendental de lo empírico.

libro explícitamente kantiano, explícitamente construido sobre los planos de la crítica de Kant, en la medida en que, además de ofrecer esa historia del inconsciente de modo análogo a como Kant esbozó su historia de la razón pura, pretende distinguir los usos legítimos y los usos ilegítimos de las tres síntesis del inconsciente, explicitar las ilusiones trascendentales⁷²⁵ –ver sección 1.3 del capítulo IV–, devolver al inconsciente su condición de campo trascendental inmanente. Asimismo, la crítica se complementa con una clínica; la denuncia de las ilusiones se acompaña de una pregunta por el funcionamiento de las máquinas deseantes. La operación de remoción de postulados e imágenes del pensamiento se reformula en 1972 en términos de territorio y código, pero ya se comienza a vislumbrar que no se trata de una oposición simple entre territorialización y desterritorialización, o entre codificación y descodificación, sino de un movimiento complejo donde el objetivo deja de ser la consecución de un paisaje absolutamente desterritorializado o descodificado –ya *Lógica del sentido* ponía en juego un cierto arte de la prudencia y, frente al pensamiento sin imagen, proponía una serie de contra-efectuaciones que nos preservaran de abismarnos sin protección en las profundidades–. El fin de la crítica no es tanto superar y abandonar el territorio –como sí lo era en *Diferencia y repetición* con respecto a la imagen– cuanto conservarlo como contrapartida y anverso irrenunciable del movimiento de desterritorialización, y conservarlo siempre abierto a los vectores de salida que lo pueblan. Pero también hay, más allá de la crítica kantiana –ver sección 1.3.1 del capítulo IV–, una apuesta por presentar el noúmeno del deseo en tanto que flujo descodificado. Y es cierto asimismo que, de igual modo que en *Diferencia y repetición* Deleuze no proponía ningún método para comenzar a pensar sino que se limitaba a neutralizar los postulados, en *El Anti-Edipo* tampoco hay ningún programa político positivo sino una suerte de política sin imagen –y una sola imagen que combatir: el *Urstaat*; ver apartado 1.4 del capítulo IV–. Hay, ciertamente, en las dos obras una apuesta semejante por un proceso de liberación –de la diferencia y del deseo– y un punto de partida similar: la causa de que el pensamiento fracase al intentar comenzar y la causa de que se frustren las revoluciones cuando pretenden llevar a efecto la emancipación es la existencia de unos postulados implícitos que asfixian el proceso –ver apartado 1.1 del capítulo IV–.

El pensamiento sin imagen, tras las correcciones añadidas por Deleuze y Guattari al programa de la crítica, se convierte en el deseo sin Edipo –«pensar y desear son la misma cosa» (Vincennes 26/03/1973)–, en la sociedad sin Estado y en el cuerpo sin órganos. La crítica en Deleuze pasa, desde sus primeras obras, por deshacer las falsas alternativas que imponen las distintas formas de la representación –entre el ser y la diferencia, entre la trascendencia y el caos, entre el Edipo y la aberración de lo indiferenciado, entre el Estado y el salvajismo, etc.– y abrir el espacio a un tercer término que no se confunde con la amenaza de la negra noche de lo indiferenciado.

La crítica de la carencia, la ley y el significante que emprende *El Anti-Edipo*, y que desemboca en un esquizoanálisis que no se sabe de antemano, que no dispone ya de ninguna tabla de categorías o formas *a priori*, está presente también en el viraje hacia lo real de Lacan. Éste lleva a cabo una operación de remoción de todos los elementos que el Otro había atesorado como lugar trascendental del universo humano para acceder así al escurridizo territorio del goce, del deseo puro –un deseo que ya no significa nada, no carece de nada ni se ve orientado por trascendencia ninguna–. Si *El Anti-Edipo* renuncia a los incorporales, los fantasmas y los simulacros, al salvavidas de las superficies, para

⁷²⁵ El problema para Deleuze y Guattari es que no terminan de lograr conciliar la idea de que todo es actual, la idea de que el deseo produce y sólo produce lo real, con el reconocimiento de la existencia de una ilusión trascendental del deseo, la readmisión de una cierta distinción entre esencia y apariencia o entre realidad e ilusión.

abordar lo real y su producción, Lacan en los años sesenta pasa a considerar lo simbólico como un semblante que, junto con lo imaginario, debe ser también sometido a crítica para no perder de vista el hiato real que encubre. Y también es cierto que la vuelta de *Mil mesetas* a una suerte de protección contra las profundidades –que ya no es la superficie sino el agenciamiento– corre pareja a la reconsideración que Lacan hace del *sinthome* como artificio o creación que nos preserva de la locura absoluta.

La forclusión del Nombre del Padre en el *Seminario III* era lo característico de las psicosis, pero cuando Lacan tacha al Otro, cuando Lacan critica la teología racional, esa forclusión pasa de ser algo patológico a ser algo estructural –los nombres del padre se relativizan y pluralizan, se muestran contingentes y no ya universales y necesarios como el orden simbólico de los años cincuenta–. Los nombres del padre ya no son Uno, un fundamento trascendente, sino un mero organizador interno, un elemento más del plano de inmanencia –es decir, el discurso de Lacan se vuelve paradójicamente inmanente en el momento en que lo abre al afuera de lo real, un afuera que ya no es, en tanto que vacío, un fundamento trascendente, como sí lo era la ley simbólica universal que no obstante cerraba el paso a ese afuera–. Deleuze y Guattari, por su parte, han necesitado ejecutar una sustracción y una neutralización análogas para construir su concepto de *inconsciente huérfano*, pero advierten de que esa maniobra no desemboca en el vacío o la ausencia del nombre del padre: «no es huérfano en el sentido en que el nombre del padre designaría una ausencia, sino en el sentido en que se produce a sí mismo en todo lugar donde los nombres de la historia designan intensidades presentes» (AE 371). La discusión con Lacan, una vez más, vuelve a concernir al vacío –además de a una renuncia explícita al familiarismo que, aunque fuera sólo nominalmente, Lacan aún conservaría–.

La importancia del vacío en la dialéctica trascendental es ya puesta de relieve por el propio Kant. Tal como sostiene Eugen Fink, su «ontología negativa de la totalidad es la verdadera contribución de su crítica»⁷²⁶. La tarea de la crítica con respecto a las ideas de la razón consiste en denunciar su uso ilegítimo, sus pretensiones de objetividad, y en preservar el vacío de su referencia. El todo que postulan estas ideas es en verdad un pensamiento que no se refiere a nada, que es en sí mismo la nada. Del mismo modo, la dialéctica trascendental de Lacan toma como punto de anclaje el vacío –la inexistencia, la incompletud, la imposibilidad, la no-relación– que dejan el Otro del Otro, la relación sexual y la mujer –ver apartado 4 del capítulo III–, y asume la misión de bloquear cualquier intento de llenarlo. Así se explica su sustitución de la perspectiva ontológica por el enfoque lógico, que corre pareja a la destitución de la interpretación ontologizante de las ideas en Kant. Y la lógica particular que elabora Lacan no es ya la ciencia de lo universal, sino el análisis de los fracasos de la universalidad, el estudio de las inconsistencias y la emergencia de lo singular, y la reivindicación de ese fracaso constituye una herramienta esencial de la crítica –como un antídoto contra el goce que hace falta que no haya; ver apartado 4.2.2 del capítulo III–. En este sentido, cabría decir que hay un uso legítimo y un uso ilegítimo del objeto *a* –ver apartado 3.1 del capítulo III–: el primero es el que lo concibe como un elemento trascendental y no empírico, como una causa y no como un objeto simbólico; el segundo es el que pretende asimilarlo a los objetos de deseo y convertirlo en un mito, en un objeto primigenio perdido –el que pretende llenar la nada, el que pretende que hay un misterio o enigma oculto cuando en verdad no hay nada que ocultar–.

La crítica de las tres ideas de la razón, como se expuso en la sección 4.3 del capítulo III, tiene su correlato en las fórmulas de la sexuación de Lacan. Las ideas

⁷²⁶ E. Fink, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, p. 118.

trascendentales son conceptos que piensan un *totum*: el Yo como unidad absoluta incondicionada del sujeto pensante, el Mundo como la unidad absoluta de todos los fenómenos y Dios como la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. La ilusión se genera cuando se intenta dotar de entidad objetiva al referente ausente de estas ideas, cuando no se preserva su esterilidad óntica. Al trasvasar las ideas de la razón al psicoanálisis, resulta patente que Lacan combate igualmente tres formas de totalidad y des-esencializa la ontología de las identidades sexuales: la unidad del sujeto, la totalidad o completud de la relación sexual y la transformación del objeto de deseo en un ser supremo. El uso inmanente de las ideas, que por ser trascendentales no se pueden eliminar, es aquel que, siguiendo a Kant, no las toma ya por conceptos de cosas sino por instancias reguladoras –y este uso en Lacan es el que analizamos en la sección 4.4 del capítulo III–. Por otra parte, cabe leer la crítica de los usos ilegítimos de las síntesis del inconsciente en *El Anti-Edipo* como una actualización de esta dialéctica trascendental de la totalidad –ver apartado 1.3 del capítulo IV–: la síntesis conectiva, en su uso global y específico, postula un sujeto dado siempre ya antes del acto de desear –frente al uso parcial y no específico, donde no hay entidad ninguna previa al deseo, sino sólo intensidades–; la síntesis disyuntiva, en su uso limitativo o exclusivo, parte de un Mundo entre cuyos elementos se establecen relaciones exclusivas –frente al caosmos del uso inmanente, inclusivo e ilimitativo–; y la síntesis conjuntiva, en su uso segregativo y biunívoco, mantiene un principio teológico –un principio que en el uso nómada y polívoco es sustituido por un devenir diabólico–.

2.3.1. La dislocación, la disimetría y la distancia crítica

En Kant, la crítica se sostenía sobre el mantenimiento de la distancia entre intuición y concepto, entre experiencia y pensamiento, pues era esa distancia la que prohibía inferir existencias ilegítimas de la mera reflexión. Sin embargo, como se ha visto en el apartado 3.3.2 del capítulo II, Deleuze, a través de Leibniz y Maïmon, cuestiona esa separación al adoptar la perspectiva de la génesis, pone en comunicación la sensibilidad y el entendimiento en sus diferenciales intensivos –elementos previos a toda cantidad, a toda intuición y concepto–, restablece una continuidad allí donde Kant veía discontinuidad. Ahora bien, la distancia crítica no es simplemente anulada o suprimida –pues en ese caso se volvería a caer en el dogmatismo– sino más bien resituada, reubicada en el abismo que nos separa del afuera, en la discontinuidad entre la experiencia posible y la experiencia real, la experiencia ordinaria y la experiencia superior, lo voluntario y lo involuntario, la conciencia y el inconsciente; en el choque y el encuentro con lo radicalmente otro, en el intervalo *entre lo virtual y lo actual*, entre la Idea y su actualización –una vez más, y quizás en el fulgor de un instante, Kant también adelantó este abismo, este *Kluft* (KU §2)⁷²⁷–. Lo trascendental diluye sus fronteras con la experiencia superior –en la medida en que se extrae de ésta–, pero ambos rompen con la experiencia ordinaria; sólo esta distancia hace posible pensar la diferencia en sí misma, pensar lo nuevo. La grieta es la instancia que preserva y mantiene el intersticio entre lo empírico –de la experiencia posible– y lo trascendental –de la experiencia superior–, es el antídoto contra el calco. En la *Lógica del sentido*, la demarcación relevante ya no es ni siquiera la del fenómeno y el noúmeno, sino la del acontecimiento

⁷²⁷ Ver también *KrV*, A 317/B 374: «En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia [*Kluft*] que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada».

y su efectuación –pero también la de la estructura-Otro [*Autrui*] y la ausencia de ella⁷²⁸– ; y a partir de 1969 Deleuze toma conciencia de la necesidad de regular y equilibrar los trasvases entre lo virtual y lo actual, de poner en juego una cierta prudencia.

En *El Anti-Edipo*, si bien la distinción entre máquinas deseantes y máquinas sociales se postula como una distinción de uso o de régimen y no de naturaleza –que podría leerse como una reducción a sus diferenciales análoga a la que Deleuze llevó a cabo previamente con el empirismo superior y lo trascendental, únicos verdaderamente reales frente a la ilusión de la experiencia posible⁷²⁹–, todavía se mantiene una cierta distancia con el fin de evitar la superposición de lo trascendental y lo empírico –con el fin de poder continuar distinguiendo entre la ilusión trascendental de la representación y el universo sub-representativo de la producción, entre la conciencia empírica y el inconsciente maquínico, aunque lo genuinamente real sea lo segundo–. La diferencia no pasa ya entre lo virtual y lo actual sino entre el territorio y la desterritorialización, entre lo molar y lo molecular –lo virtual es, como ya se ha explicado, provisionalmente abandonado por considerarlo aún demasiado simbólico e idealista–.

Mil mesetas, sin embargo, vuelve a resituar el foco de la distancia crítica entre lo virtual y lo actual, entre el afuera y el adentro, aunque reinterpreta la relación entre ambos términos a partir de una ambigüedad fundamental que resulta de la supresión de los niveles profundidad-superficie y del descubrimiento de una causalidad invertida –ver apartado 2.1 del capítulo IV–. Así, desde la nueva perspectiva se propone alcanzar el punto en que ya no hay distinción entre forma de expresión y forma de contenido sino puros rasgos no formalizados, el punto de indiscernibilidad al que conduce el devenir imperceptible, el lugar en que las diferencias son libradas a su variación continua –ver sección 2.2 del capítulo IV–. Ahora bien, el reconocimiento de una imbricación de hecho no obsta para que se mantenga una distinción de derecho. Al postular un único plano, Deleuze y Guattari se permiten recuperar las diferencias de naturaleza, y esas diferencias no por ser tales dejan ahora de ser susceptibles de sumergirse en la indiscernibilidad. De hecho, si bien el propósito de alcanzar el punto de indiscernibilidad parece de entrada contradictorio con el proyecto de mantener una distancia crítica, no es en verdad sino su consumación: sólo a fuerza de encontrar el lugar de su indistinción, la zona gris en que lo uno deviene lo otro, es posible encontrar su diferencia y ubicar su distancia –ver apartado 3.2 del capítulo IV–. El acontecimiento y su efectuación –o los incorpóreos y los cuerpos– se reinventan en la pareja entre diagrama o máquina abstracta y agenciamiento concreto, pero ya no hay jerarquía de niveles sino presuposición recíproca. El adentro y el afuera, el plano de organización y el plano de consistencia, los estratos y la desterritorialización, el aparato de Estado y la máquina de guerra, el espacio estriado y el espacio liso, además, ya no se consideran linealmente como lo reaccionario y lo revolucionario; Deleuze y Guattari se hacen cargo de la complejidad de sus relaciones y elaboran una teoría de la prudencia, asumen la necesidad de una regla inmanente para los trasvases entre ambos dominios. Finalmente, con la consideración del caos en sus últimas obras, Deleuze y Guattari reintroducen aún

⁷²⁸ *LS*, p. 358: «Dudamos de que el dualismo esté bien definido en la medida en que se lo establece entre una materia del campo perceptivo y las síntesis prerreflexivas del yo. El verdadero dualismo está por completo en otro lugar: entre los efectos de la “estructura Otro [*Autrui*]” en el campo perceptivo y los efectos de su ausencia (lo que sería la percepción si no hubiera otro [*autrui*])».

⁷²⁹ En ambos casos, pareciera que el último dualismo sólo se preserva para ser finalmente disuelto: la distancia crítica entre lo empírico y lo trascendental terminaba por desvanecerse aduciendo que lo empírico –de la experiencia posible– era pura ilusión, carecía de consistencia ontológica, y que lo trascendental coincidía con la experiencia superior o real; en el caso de las máquinas, lo único verdaderamente real es la máquina deseante.

un nuevo afuera, un reverso del reverso o afuera del afuera –ver sección 3.1 del capítulo IV–.

Por otra parte, hemos visto que tanto el pensamiento de Deleuze cuanto el discurso de Lacan se sostienen sobre un cimiento inestable –un fracaso o una falla–, y que esa inestabilidad es (1) la condición de toda génesis ulterior, el elemento explicativo de las estabilidades precarias que se construyen sobre él; y (2) la herramienta de una crítica cuya labor es vigilar que no se postulen cimientos fijos, substanciales o esenciales allí donde lo que hay es dislocación, disimetría, disparidad. Ya el Lacan de los años cincuenta mostraba cómo el lenguaje se erige sobre una disimetría, una no-coincidencia, y cómo ese mismo lenguaje fuerza al sujeto a no coincidir jamás consigo mismo –e incluso en el terreno de lo imaginario explicaba la identificación a través de la discordancia entre la fragmentación motora del niño ante el espejo y la unidad de su imagen–. Posteriormente, las fórmulas de la sexuación ponen de manifiesto que los sexos están condenados a la disyunción, pero también apuntan a que ese fracaso es lo que permitiría construir identidades múltiples y defenderse de las imposiciones y subjetivaciones heterodesignadas. El objeto *a* comparece como una vacilación en una discontinuidad o fractura, pero es esa discontinuidad la que causa el deseo y la que previene contra la tentación de hacer de ese objeto un objeto empírico –teniendo en cuenta que no es una discontinuidad sobre el fondo de una totalidad o continuidad primera, sino una discontinuidad primera; ver sección 3.2 del capítulo III–. En este sentido, Lacan también renuncia a las superficies y resitúa la distancia crítica en otro lugar diferente al de Kant: «para nosotros, no es en esta dialéctica de la superficie y lo que está más allá donde las cosas están en juego. Nosotros partimos, por nuestra parte, del hecho de que hay algo, desde la naturaleza, que insta una fractura, una bipartición, una esquicia del ser a la que éste se acomoda» (SXI 11/03/1964). Y en cuanto a Deleuze, el acuerdo discordante de lo problemático es una constante de sus textos –en concreto, además de la teoría de lo sublime, Deleuze hace suya la consigna de Simondon de que el proceso de individuación arranca de una disparidad, una inconmensurabilidad, incompatibilidad o tensión entre dos o más elementos potenciales que no se resuelve nunca definitivamente; ver sección 5.2 del capítulo II–.

2.4. La doctrina de las facultades y la concepción del sujeto

La filosofía trascendental kantiana conlleva una importante subversión de la teoría del sujeto y de la doctrina de las facultades. En la medida en que ya no hay relación directa entre ser y pensar, en la medida en que la esfera de las condiciones escinde el mundo en un más acá y un más allá, el sujeto se ve él mismo dividido entre su manifestación fenoménica y su ser en sí mismo, entre su yo empírico y su yo trascendental, entre receptividad y espontaneidad –Kant atraviesa al *cogito* compacto de Descartes con la flecha del tiempo; ver sección 4.2 del capítulo II–. Por una parte, el sujeto es la espontaneidad del pensar, el sujeto (*sujet*) del pensamiento, pero por otra es la receptividad de la intuición sujeta (*assujetti*) al pensamiento. La función activa y noética de universalización del «Yo pienso» se desgarrar y separa de la individuación pasiva, psicológica, personal y empírica del «yo soy»; el sujeto queda así constituido por una grieta. Por otro lado, partiendo de esta consecuencia, Kant aspira con su doctrina de las facultades a determinar cómo se relaciona lo empírico con lo trascendental, cómo colaboran las distintas facultades en la construcción del conocimiento y cuáles son sus usos legítimos e ilegítimos.

El discurso de Lacan de los años cincuenta se apropia de este esquema bipartito y lo adapta a una doctrina de las facultades donde la razón es el inconsciente –como

reza el título de su artículo “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”⁷³⁰—. El sujeto que no se conoce a sí mismo y sólo aprehende el mundo mediado por un filtro es, prácticamente sin ninguna modificación, el sujeto que constituye el objeto de estudio del psicoanálisis, el sujeto del orden simbólico que, además, es con frecuencia presa de ilusiones trascendentales —de capturas imaginarias—. La división kantiana se traduce en el clivaje entre el *je* y el *moi*, entre el sujeto del inconsciente y el yo imaginario, entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Sin embargo, es cierto que la subjetividad encierra en la perspectiva de Lacan una complejidad aún mayor que la que le otorgara Kant, tal como queda de manifiesto en la ilustración topológica que proporciona el esquema L —ver apartado 2.2.1 del capítulo I—, compuesto por una pluralidad de elementos. Si Kant fisura al *cogito* en dos mitades irreconciliables, Lacan ya desde sus primeros seminarios presenta un sujeto dispuesto en fragmentos que en ningún caso forman una totalidad o una unidad sino más bien un campo problemático.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze todavía mantiene estas dos mitades y las renombra «Yo fisurado» (*Je fêlé*) y «yo disuelto» (*moi dissous*), todavía entiende la constitución de la subjetividad como una alienación fundamental —ver apartado 4.2 del capítulo II—. Entre el Yo pienso y el yo pasivo pasa una grieta que rasga y esquizofreniza al *cogito* cartesiano, que lo condena a ser otro, que inunda el pensamiento con no-pensamiento. Deleuze prolonga y radicaliza la aventura kantiana al extraer las condiciones trascendentales del sujeto —del Yo pienso— y volcarlas en un campo trascendental sin sujeto, y la grieta deja de ser el incómodo precio pagado por adoptar una perspectiva trascendental, el estigma con el que habría de cargar el sujeto trascendental precisamente por albergar las formas *a priori* de la experiencia, para convertirse en algo estructural, algo que concierne íntimamente al pensamiento, que lo constituye como tal. El *cogito* se define por esa grieta, por el desierto que lo recorre. «Cogito para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales y las singularidades, preindividuales: el esplendor del “se”» (*DR* 4). De esta manera, el sujeto deja de ser una sustancia trascendente y preexistente a la experiencia para comprenderse exclusivamente en términos inmanentes; las individualidades impersonales desplazan al *moi* del yo empírico y las singularidades pre-individuales sustituyen a la universalidad del *Je* o Yo pienso⁷³¹.

El segundo capítulo de *Diferencia y repetición* ofrece una genealogía de la subjetividad, una teoría acerca de la génesis del Yo fisurado por el tiempo que no apela a una serie de formas *a priori* del sujeto sino que se construye sobre la consideración de tres síntesis temporales que demarcan el campo trascendental del que surge el sujeto como efecto o resultado. Pese a que tanto Deleuze como Lacan se inscriben en estos primeros años en un horizonte estructuralista, y pese a que una de sus primeras enmiendas al programa kantiano es la reivindicación de un campo trascendental sin sujeto, tal como afirma el primero en su artículo de 1967, el sujeto no es no obstante suprimido sino más bien diseminado en la estructura. En lugar de partir de un sujeto ya dado, de lo que se trata es de hacer explícitos los modos de subjetivación, los modos reales de su constitución, los procesos por los que el sujeto es producido como efecto de la estructura —del orden simbólico, de la Idea, etc.—. Con este propósito ofrece Deleuze, ya desde *Proust y los signos*, pero especialmente en el capítulo III de *Diferencia y*

⁷³⁰ Así queda sentado también en su *Seminario I* (18/11/1953): «se denomina razón a la introducción de un orden de determinaciones en la existencia humana, en el orden del sentido. El descubrimiento de Freud es el re-descubrimiento, en un terreno virgen [en la medida en que es el terreno del inconsciente], de la razón».

⁷³¹ Vid. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, p. 22.

repetición, una doctrina de las facultades cuyo sujeto antes de la génesis no es más que un sujeto larvario, un embrión de virtualidad –apartado 4.6 del capítulo II–, puro no-pensamiento –al que, por cierto, sólo se llega habiendo realizado previamente la crítica de la imagen del pensamiento; de ahí que Deleuze inserte la doctrina de las facultades en el capítulo III–. En esa doctrina expone el modo en que las facultades se engendran a sí mismas en la experiencia superior, en lugar de considerarlas como ya dadas desde siempre. La analítica de las facultades detallada en “La imagen del pensamiento” explica el funcionamiento de la sensibilidad, la memoria y el pensamiento como otros tantos procesos de confrontación con una imposibilidad: lo insensible, lo inmemorial, lo impensable. Cada facultad es constreñida a afrontar su límite y a elevarse por encima de él en el encuentro con lo que no admite medida, y en ese encuentro se engendran recíprocamente la facultad y su objeto. Y entre las facultades, siguiendo la teoría kantiana de lo sublime, no hay sino acuerdo discordante, no hay colaboración o convergencia en un mismo objeto sino tan sólo la transmisión de la violencia que cada una de ellas experimenta de manera singular en el encuentro. Resulta, por tanto, que el correlato del vaciamiento del pensamiento es la reivindicación de un empirismo superior: una vez constituido el sujeto por una grieta estructural, una vez postulado como puro no-pensamiento, no cabe presuponer más que un afuera absolutamente ajeno. O eso, o que el sujeto permanezca para siempre en estado de nonato. El privilegio manifiesto de la sensibilidad en *Diferencia y repetición* viene exigido, pues, por la condición trascendental de la grieta. El encuentro, la experiencia imposible, son así los artífices de una *heterogénesis* del pensamiento y de las facultades. Por ello, la presentación de Deleuze no puede detallar un *organon* ya disponible –no puede especificar una tabla de categorías o un sistema de principios puros ni una enumeración cerrada de facultades–, sino que ha de dejar abierta la puerta a la creación de facultades que aún no están dadas.

Después de *Diferencia y repetición*, sin embargo, la doctrina de las facultades desaparece o, al menos, se reconfigura e independiza del sujeto. *Lógica del sentido* traslada el horizonte problemático desde el pensamiento a la ontología, a la cuestión de la relación entre la lógica y la física, entre las proposiciones y los estados de cosas. La insistencia en el carácter impersonal y pre-individual de la esfera de lo trascendental propicia la emancipación paulatina de la grieta con respecto al sujeto y el abandono de toda consideración antropológica. Ahora bien, *El Anti-Edipo*, aunque parte en verdad del carácter asubjetivo del deseo –«al deseo no le falta [*manque*] nada, no le falta su objeto. Es más bien el sujeto quien falta al deseo, o el deseo quien carece [*manque*] de sujeto fijo» (AE 34)–, en cierto modo recupera la perspectiva de la doctrina de las facultades al concentrar sus esfuerzos en una teoría del inconsciente capaz de denunciar los usos ilegítimos de sus tres síntesis y liberar el campo problemático para que sus usos legítimos puedan ser efectivos. El inconsciente no es ya el inconsciente de un sujeto ni una de sus mitades irreconciliables –no es tampoco el pensamiento involuntario de Proust y los signos–, no es el teatro de sus contenidos más profundos sino una fábrica, un campo trascendental inmanente poblado por intensidades sin ley, personas, imágenes, estructuras o símbolos (AE 371) –para ser justos, ya en *Diferencia y repetición* el inconsciente se asocia con la Idea-problema, aunque ésta todavía es concebida como una estructura; peculiar, pues es una multiplicidad intensiva, pero estructura al fin y al cabo–. En esa fábrica trascendental se genera un «extraño sujeto»: «es un extraño sujeto, sin identidad fija, errante sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que reúne por todas partes la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y que renace a cada estado [...]». No está él mismo en el centro, ocupado por la

máquina, sino en el borde, sin identidad fija, siempre descentrado, *definido* por los estados por los que pasa» (AE 23).

De *El Anti-Edipo* a *Mil mesetas* hay nuevamente una evolución análoga a la que hubo entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*: del pensamiento se pasa a la ontología, del inconsciente al plano de inmanencia. *Mil mesetas* reubica la casuística trascendental en un horizonte cosmológico entendido en términos de territorios, diagramas y agenciamientos. En la medida en que la crítica del sujeto substancial ya ha sido efectuada con éxito en obras anteriores, el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* se puede dedicar a recoger sus frutos, a abandonar definitivamente la perspectiva *histórica* que acompañaba al enfoque antropológico del pensamiento –la historia de la diferencia del capítulo I de *Diferencia y repetición*, o la historia del largo error de la representación en el capítulo III– o del inconsciente –la historia universal de las máquinas deseantes en el capítulo III de *El Anti-Edipo*– y a explorar las hecceidades, el nuevo nombre de las entidades impersonales y preindividuales, por medio de una lógica de los *devenires*. *Lógica del sentido* constituye un anticipo o ensayo general de este gesto, en la medida en que también allí la renuncia a la perspectiva antropológica y la doctrina de las facultades, y la asunción de una cierta cosmología u ontología general, tiene como consecuencia el abandono simultáneo de la consideración histórica en beneficio de una investigación sobre los devenires. De la historia de los modos de subjetivación, de la genealogía de las coordenadas conceptuales de cada sujeto se pasa al estudio de los devenires, las hecceidades y las singularidades transposicionales que recorren intensidades en un plano de inmanencia sin comienzo ni fin –ya no queda más que un sujeto intensivo y residual; ver apartado 1.3 del capítulo IV–. El «Yo pienso» ya no aparece en 1980 sino como el anverso de un «Yo siento» donde los estratos de la subjetivación se han disuelto. Ahora bien, lejos de constituir una renuncia problemática para la praxis política, esta nueva concepción del sujeto se reclama, ya desde 1967 –al final del artículo sobre el estructuralismo–, como el verdadero «héroe del pensamiento moderno»: ni Dios ni Hombre, ni personal ni universal, sin identidad, hecho de individuaciones impersonales y de singularidades pre-individuales, potencia capaz de hacer variar las relaciones y redistribuir las singularidades.

No obstante, a pesar de que en *Mil mesetas* ya no hay una crítica del sujeto substancial, sí hay una cierta auto-crítica de la concepción dualista, acorde con el abandono del orden simbólico y la apuesta por lo real –ver apartado 2.2 del capítulo IV–. En la quinta meseta, “Sobre algunos regímenes de signos”, la distinción sujeto de la enunciación/sujeto del enunciado se aborda como un binomio deudor de la oposición entre significante y significado, como un régimen de signos que evoluciona a partir de esa oposición y que sustituye el despota-significante por el legislador-sujeto (MP 162). La paradoja del sujeto-legislador es que aparentemente acaba con la trascendencia del significante, pues de entrada parecería que el poder es inmanente, inmanente al sujeto; sin embargo, el hecho de que el nuevo régimen de signos sea subsidiario de la lógica del significante provoca un desdoblamiento del sujeto, regenera la trascendencia bajo la forma de un sujeto que desde fuera, el sujeto de la enunciación, sería causa de los enunciados de los que él mismo, bajo otro perfil –el de sujeto del enunciado–, forma parte. Deleuze y Guattari reformulan la filiación entre el psicoanálisis de Lacan y el *cogito* de Descartes, reivindicada por el propio Lacan, para detectar en el método cartesiano los cimientos del régimen de subjetivación. El “Yo pienso” sería el hito a partir del cual se habría impuesto la lógica de los enunciados individuales, la idea de que todo enunciado es la producción de un sujeto y de que esa producción lleva intrínsecamente aparejada la escisión del sujeto. “Yo pienso” sería el sujeto de enunciación, mientras que “camino” es un mero sujeto del enunciado (Vincennes

26/03/1973)⁷³². El *cogito*, en tanto que representación que subsume la multiplicidad del agenciamiento en una máquina binaria, en un dualismo del que se van a derivar todos los demás dualismos –objeto/pensamiento, cuerpo/alma, etc.–, es catalogado por Deleuze como «una especie de Edipo del pensamiento puro», como un Edipo filosófico (Vincennes *idem*).

Si como pretenden Deleuze y Guattari el sujeto que deriva del régimen signifiante no forma parte del agenciamiento más que de manera secundaria, habrá que determinar cuáles son los elementos primarios. Y su respuesta es que no se trata de un sujeto indeterminado, sino de la destitución de todo sujeto en favor de lo que van a denominar *hecceidad* (MP 324, DRF 74-75), el nuevo nombre de las intensidades. Hecceidad es la individuación propia de las multiplicidades que no se traduce ni en sustancia, ni en objeto ni en sujeto –los ejemplos que a menudo proporcionan son: una hora del día, un clima, una estación, etc.–. Si bien el término “hecceidad” ya aparece en *Diferencia y repetición* a propósito de Duns Scoto, es a partir de *Mil mesetas* que adquiere madurez conceptual –como explican en una nota al pie (MP 318), es un vocablo que procede de “haec”, que significa “esta cosa”, aunque el frecuente error que lo vincula con *ecce* es celebrado por Deleuze y Guattari como un feliz error, en la medida en que elimina la cosa y deja el asunto en un «he aquí»–.

La crítica de *Mil mesetas* va dirigida explícitamente contra Lacan, pero contra el Lacan que todavía considera el sujeto de la enunciación como una suerte de sujeto trascendental inconsciente –acéfalo en verdad, huérfano en cierto modo ya– que contiene la estructura simbólica con que se constituye y ordena el universo de lo humano; incluso, también, contra el Lacan que vacía ese sujeto y lo mantiene como menhir de una ausencia. El objeto de la crítica es la creencia de que el sujeto es el agente individual de los enunciados, cuando en realidad éstos son el producto de un agenciamiento colectivo concreto que alberga asimismo las condiciones de toda individuación. Al postular al sujeto como principio explicativo se termina por dar por supuesto aquello que se intenta explicar; por ello, frente a la díada lacaniana, Deleuze y Guattari afirman que no hay sujeto de la enunciación sino sólo agenciamientos colectivos productores de enunciados.

En el apartado 1.2 del capítulo III abordábamos esta crítica desde el punto de vista de Lacan, y señalábamos que el enloquecimiento del *cogito* cartesiano que comporta el abordaje psicoanalítico de la subjetividad apunta también a disolver la equivalencia entre el sujeto –del inconsciente– y el individuo para hacer del primero un lugar trascendental Otro –que, ciertamente, en la década de los años cincuenta, antes de vaciarse, entraña una cierta transcendencia–. Así, el *cogito* como sujeto del psicoanálisis no es tanto un individuo productor de enunciados cuanto un sujeto que es hablado por el orden simbólico. La oposición entre lo Uno y lo múltiple que Deleuze reprocha a Lacan en su teoría de la escisión del sujeto en realidad es postergada a partir del giro a lo real; primero el lugar del sujeto de la enunciación es vaciado y después se convierte en señuelo, semblanza o semblante des-fundamentado, y la oposición entre el *je* y el *moi*

⁷³² Cfr. también MP, p. 160: «Descartes en oposición a la filosofía antigua: la idea de infinito como primera, punto de subjetivación absolutamente necesario; el Cogito, la conciencia, el "Yo pienso", como sujeto de enunciación que refleja su propio uso, y que sólo se concibe según una línea de desterritorialización representada por la duda metódica; el sujeto del enunciado, la unión del alma y del cuerpo o el sentimiento, que serán garantizados de manera compleja por el cogito, y que operan las reterritorializaciones necesarias. El cogito, siempre por recomenzar como un proceso, con la posibilidad de traición que lo acecha. Dios embustero y Genio maligno. Y cuando Descartes dice: puedo inferir "pienso luego existo", pero no puedo hacerlo para "me paseo luego existo", está estableciendo la distinción entre los dos sujetos (lo que los actuales lingüistas, que continúan siendo cartesianos, llaman *shifter*, sin perjuicio de volver a encontrar en el segundo la huella del primero)».

cede terreno a la multiplicidad de artefactos y ensambladuras simbólico-imaginarias que se dibujan sobre un real imposible. El interés en los años sesenta recae sobre la mitad inaccesible de la pareja –ahora real y no ya simbólica–, que se concibe como sede de la génesis de la otra mitad –simbólico-imaginaria– sin ser no obstante una realidad substancial oculta sino un vacío peculiar –una «zona de larvas», en consonancia con el sujeto larvario de Deleuze; ver sección 3.2 del capítulo III–. El vaciamiento⁷³³, frente a lo que suponen Deleuze y Guattari, no es ya deudor de una trascendencia, la trascendencia de un significante ausente, pues lo real pasa a constituirse como un afuera asignificante sin ninguna consistencia ontológica, como un espacio vacío poblado por una pura oscilación –por una variación continua semejante al caos de Deleuze–. El Yo pienso, el yo nouménico, tiene por materia el objeto *a*, y más que pensamiento puro es concebido como trabajo abstracto –ver sección 4.4 del capítulo III–. En los últimos años, Lacan adjunta al vacío una perspectiva pragmática, y resulta de ello una investigación centrada en cómo a partir del vacío se construyen artificios, artefactos, artesanías. En el encuentro fallido con lo real (*rencontre manquée*, *SXI* 12/02/1964) no hay un objeto y un sujeto que se vayan a encontrar, sino un objeto paradójico y no empírico, el objeto *a*, y un sujeto que sólo a partir de ese encuentro se constituye –ver apartado 3.5 del capítulo III–. El sujeto se engendra como tal al experimentar el hiato, es causado como falta –como problema y no como carencia– por *a*. La teoría de Lacan también bascula, pues, desde una concepción del sujeto como efecto del significante (\$) hasta una superación del dualismo entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación al abordarlo desde su dimensión real, más trascendental y constituyente, en la que previo a esa división lo que hay es un puro espacio de oscilación. En este sentido, el vacío de Lacan no es el vacío del significante ausente sino el vacío de lo real, un vacío que, como el del sujeto trascendental y el del objeto = *x* kantianos, continúa cumpliendo una función sintética y genética, si bien, frente a Kant, en tanto que campo pre-subjetivo y pre-objetivo, está más allá de toda división entre objeto y sujeto.

2.4.1. *El esquematismo*

La doctrina de las facultades de una filosofía trascendental se ve confrontada en un momento determinado con el problema de cómo se comunican éstas entre sí, de cómo es posible –y si es posible– un acuerdo y un intercambio entre ellas; en definitiva, se las ve con el famoso *problema de la síntesis*. Kant diseña con el fin de solventar esta cuestión la noción de *esquema*, que viene a tender un puente entre la heterogeneidad de las representaciones de las distintas facultades y a explicar cómo es posible aplicar las categorías a los fenómenos. El esquema es un tercer término –un tercer orden del tercer orden de las condiciones de posibilidad– proporcionado por la imaginación y homogéneo con la categoría y con el fenómeno (*KrV* A 138/B 177), una representación mediadora intelectual y sensible a la vez. Pero el veto de la perspectiva de la génesis hace que Kant no pueda considerar a este elemento paradójico más que como «un arte oculto en lo profundo del alma humana» (*KrV* A 141/B 181).

En la medida en que Deleuze enloquece y hace salir fuera de sus goznes al kantismo cuando lo obliga a descender hasta la génesis, el esquema o el problema de la síntesis se plantea en unos términos notablemente diferentes. El objetivo no es tanto poner de acuerdo a las facultades cuanto, siguiendo el ejemplo de la experiencia de lo sublime, buscar su comunicación y resonancia por medio del desacuerdo y el desarreglo

⁷³³ Como reseñábamos en la última nota al pie de la sección 3.5 del capítulo III, la apropiación del sujeto de la ciencia por parte del psicoanálisis tiene que ver precisamente con ese vaciamiento del sujeto, un sujeto despojado de toda cualidad.

–el acuerdo discordante–. El esquema, entonces, es lo que enloquece a las facultades, lo que les permite transmitirse no tanto el trabajo sobre un mismo objeto cuanto la violencia que distintos objetos, exclusivos de cada una, les provocan en un encuentro. El esquema es lo que la representación vela, la mitad virtual de todo objeto que ni se agota en la actualización ni se parece a ella, y que constantemente pone en cuestión y desafía las actualizaciones empíricas concretas. Como veíamos en el apartado 3.3.2 del capítulo II, Deleuze resuelve el problema de la síntesis entre intuición y concepto haciéndolos descender hasta sus diferenciales o punto de indistinción y, por tanto, abriendo la perspectiva del nómeno⁷³⁴. En ese punto las facultades se las ven con lo que Deleuze denomina drama –el nuevo nombre del esquema–, un dinamismo que las retrotrae al fondo pre-individual de relaciones diferenciales y singularidades –ver sección 3.4 del capítulo II–. Los dinamismos espacio-temporales dramatizan los conceptos porque encarnan o actualizan *Ideas*, porque conducen hasta los diferenciales en que las distintas naturalezas se remontan a un estado intensivo. Ya no son un esquema exterior al concepto sino un drama o sueño (*DR* 281) interior a la Idea –un sueño porque sólo puede ser fabulado o delirado–. Posteriormente, el diagrama de *Mil mesetas* toma el relevo del dinamismo o el drama.

Por lo que respecta a Lacan, la lectura que Bernard Baas hace de la función del objeto *a* permite aproximarlos tanto a Kant cuanto a Deleuze. A Kant, en primer lugar, porque este objeto acude en primera instancia para solventar la versión psicoanalítica del problema de la síntesis, a saber: el problema de la relación del Otro con la Cosa, de lo simbólico con lo real, y de la Cosa con el objeto empírico de deseo⁷³⁵; a Deleuze, en segundo lugar, porque la asunción del rol de esquema por parte del objeto *a* convierte al elemento mediador de Kant en el artífice de un cortocircuito, una inadecuación o un desarreglo –y por medio de ese desarreglo, es la instancia que permite pasar al más allá de lo simbólico–. Baas comprende el objeto *a* como el intermediario que pone en comunicación la facultad *a priori* de desear y el objeto empírico de deseo, como la causa que, al tornarlo deseable, proporciona un objeto al deseo –sin ella, sostiene Baas, el objeto no sería deseable y el deseo sería sin objeto, como las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones, vacíos⁷³⁶–. Lacan, sin embargo, no tanto resuelve el problema de la síntesis fabulando o delirando un universo intensivo –aunque cabría conciliarlo con esta interpretación a través de la oscilación del espacio de lo real– cuanto postulando el vacío como esquema. Ahora bien, este vacío constituye el objeto de una cierta presentación –aunque no se pueda representar–, tiene una naturaleza virtual, es algo así como un pasado que nunca fue presente. Lo real del objeto *a* se actualizaría por medio de su imaginarización, es decir, por medio de la proyección de ese objeto imposible en una serie de objetos empíricos de deseo que no obstante no lo agotan jamás. Desde esta perspectiva, cabe acercar la postura de Lacan a la comprensión que en *El Anti-Edipo* ofrecen del deseo Deleuze y Guattari: el deseo es un proceso de síntesis, una producción sintética e inmanente de lo real, una producción tanto de su condición cuanto de sí mismo en tanto que condicionado –tanto de la

⁷³⁴ Ver. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, trad. J. B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 50: «Estos diferenciales de los objetos son lo que se llama nómenos, pero los objetos mismos que de ahí provienen son los fenómenos. La diferencial de todo objeto en sí es, en relación a la intuición, = 0, $dx = 0$, $dy = 0$, etc. Pero sus relaciones no son = 0; por el contrario, pueden indicarse de manera determinada en las intuiciones que provienen de ahí».

⁷³⁵ En los años cincuenta, la función de gozne entre el más acá y el más allá la asume el no-ser –que no es el no-ser de lo real sino el no-ser de lo que aún no es simbólico– en el *Seminario II*, la alucinación y la experiencia límite de la paz del atardecer en el *Seminario III* y la experiencia límite o el límite de la experiencia en el *Seminario IV*. Ver la sección 2.3 del capítulo I.

⁷³⁶ B. Baas, *Le désir pur*, p. 68.

máquina abstracta como del agenciamiento concreto, en los términos de *Mil mesetas*–; y es una producción, recordemos, que no funciona sino contando con un momento de anti-producción, sino estropeando las máquinas –que sería el punto de intervención del objeto *a*–.

2.5. Más allá de la experiencia

Deleuze y Lacan, en todo este recorrido, son como dos sujetos tirando de la misma cuerda, emprenden un juego de fuerza que entraña una tensión esencial pero que no deja de estar en contacto con el mismo elemento, con la misma apuesta por trascender los límites de lo pensable y acceder a ese «océano ancho y borrascoso» con el que la primera *Crítica* de Kant había instado a no contar: el universo subrepresentativo de los diferenciales y las intensidades, la grieta profunda y el abismo del sin-fondo, lo real, los flujos descodificados, el caos, el afuera de lo virtual, el objeto *a* y la Cosa, el rizoma, el plano de inmanencia o de consistencia, el cuerpo sin órganos, la máquina de guerra, etc. Ambos pensadores experimentan, de entrada, una tensión en el seno de sus propias doctrinas, una atracción hacia las profundidades y a la vez la necesidad de protegerse de ellas –entre la posibilidad de acceder a lo real o la imposibilidad de rebasar el orden simbólico en Lacan; entre las profundidades y las superficies en Deleuze–. Ambos son conscientes de que para transitar al más allá han de utilizar el más acá como pivote o punto de apoyo, y ambos terminan por complementar su exploración del reverso de la estructura con una teoría de la prudencia que regule los trasvases, evalúe los riesgos y prescriba la construcción y asunción de una regla particular para cada caso. La disensión comienza cuando se trata de especificar de manera positiva en qué consiste el reino del más allá de la experiencia posible, y ciertamente, mientras que Deleuze lo caracteriza la mayor parte del tiempo como un universo intensivo, Lacan tiende a subrayar el vacío, la hiancia, el fracaso o la falla como la manifestación propia de lo real. Pero no deja de ser cierto que Deleuze también se hace cargo de la función trascendental de la grieta, de la intensidad = 0 o del desierto, del mismo modo que Lacan tampoco descuida el contenido positivo –aunque no substancial ni empírico– de la experiencia de lo real, la oscilación o el algo que puebla la nada. Ahora bien, en lugar de ver una contradicción en estas dos maneras de abordar el campo problemático de lo real, cabe interpretarlas –ver la sección 5 del capítulo III– conforme al papel que desempeñan las ideas estética y dialéctica en la filosofía crítica de Kant. Así, Deleuze y Lacan recogen el testigo de la idea estética para reformular la estética trascendental y dar cabida a la experiencia superior o imposible, pero también tienen presente la necesidad de someter a crítica la idea dialéctica y evitar que subrepticamente se eleve una determinada situación de hecho a principio de derecho, evitar que se hipostasien nociones como la de totalidad, unidad o completud, y para ello llevan a cabo toda una labor de neutralización y sustracción de los excedentes espurios del orden de lo trascendental.

Desde un primer momento, la conjugación de la perspectiva estructural con el enfoque trascendental hace que el proyecto de pasar al más allá de la experiencia posible se traduzca en una tentativa de hacer visible el reverso de la estructura, de ensanchar sus márgenes y desplazar sus fronteras desde su propio interior, desde su propio grado cero o vicio de estructura –ver sección 1 del capítulo I, secciones 1 y 2 del capítulo II y sección 3.5 del capítulo III–. Y para ello tanto Deleuze como Lacan se apropian de la noción kantiana de límite y le dan la vuelta, convierten la prohibición en un punto cardinal sobre el que apoyarse para dar el salto. Este movimiento, sin embargo, no supone una abolición de la perspectiva trascendental sino su consumación,

en la medida en que el nómeno con el que Deleuze y Lacan se encuentran en el lado de allá se descubre como la condición trascendental última de todo lo que hay en el lado de acá. Así, si bien en *Diferencia y repetición* la Idea es el campo trascendental, ésta sólo actúa hormigueando sobre los bordes de la grieta –ver sección 4.2 del capítulo II–; si bien el acontecimiento o el sentido figura en *Lógica del sentido* como el nómeno y la condición trascendental, por debajo de él todavía hay un nómeno del nómeno, una grieta profunda o un sinsentido de las profundidades que explica su génesis –ver sección 5.2 del capítulo II–; si bien el orden simbólico y el Otro son el lugar trascendental del lenguaje, este lenguaje y su lógica sólo funcionan porque fracasan sin cesar, porque se erigen sobre una dislocación –ver sección 3.5 del capítulo III–; si bien las máquinas deseantes producen directamente lo real, sólo producen gracias a que no producen en un momento determinado, gracias a que se estropean y se arruinan en el cuerpo sin órganos –ver sección 1.5 del capítulo IV–, y si bien las sociedades no dejan de conjurar su límite absoluto, sólo se sostienen sobre él –ver sección 1.3.1 del capítulo IV–.

Además, este abismo o grieta constituye una herramienta muy útil para la crítica, en la medida en que con su vacío impide que el dispositivo artificioso, el artefacto o la artesanía que se construye sobre ella para poder sobrevivir y protegerse del hundimiento, se convierta en un fundamento universal y necesario, se reivindique como habitante de derecho del vacío; impide que lo actual se superponga y se pliegue sobre lo virtual. En Deleuze la consideración del vacío –o del desierto en la segunda etapa– no deja de ser tan sólo una propedéutica, pues es la maniobra que permite hacer visible el suelo ontológico del campo intensivo –y es, incluso, el humus de ese suelo, la intensidad cero–; en Lacan, no obstante, la consideración del vacío es mucho más radical, pues no es sólo propedéutica sino también punto de llegada, verdad ontológica –aunque luego quepa leerlo como espacio de oscilación, como nada en la que algo se mueve; ver sección 2.1 del capítulo III–. Ahora bien, es cierto que al final de sus respectivas trayectorias se vislumbra una comunidad de intereses: Deleuze comprende el caos como un vacío, como un vacío que es condición del acontecimiento siempre y cuando se trace sobre él un plano de inmanencia, se cree una criba que nos permita retener sus variaciones –ver sección 3.1 del capítulo IV–; y Lacan estudia en sus últimos seminarios el modo en que sobre ese vacío se sostiene una creación, el *sinthome* –ver sección 1.4 del presente capítulo–.

Al abismo del nómeno no se puede acceder directamente: la Cosa, los flujos descodificados, el plano de inmanencia, el cuerpo sin órganos –«al Cuerpo sin Órganos no se llega, no se puede llegar, nunca se acaba de acceder a él, es un límite» (MP 186)–, sólo pueden concebirse desde una experiencia límite, fabulando una suerte de ciencia ficción, acudiendo a la literatura, bordeando la locura y sumidos en la angustia, construyendo un artificio como el cálculo diferencial o los matemas y los nudos. Por eso el primer capítulo de *El Anti-Edipo* resulta tan inverosímil, porque es una tentativa de presentar sin mediaciones lo que no se puede presentar, porque a los flujos descodificados, en realidad, sólo se puede acceder a través de la operación que los codifica, porque sólo son abordables desde los márgenes, tangencialmente –y del mismo modo, la desterritorialización sólo puede aprehenderse desde la territorialidad, lo molecular a partir de lo molar, las máquinas deseantes a partir de las máquinas sociales, el cuerpo sin órganos a partir de los estratos que lo organizan–; de igual modo, la Cosa sólo se puede aprehender por medio del rodeo⁷³⁷. ¿Cómo pasar entonces del anverso al

⁷³⁷ *SVII*, 27/01/1961: «Si la Cosa no estuviera profundamente velada, no estaríamos en este tipo de relación que nos obliga, como efectivamente todo el psiquismo está obligado, a rodearla [*cerner*], incluso a contornearla [*contourner*] para concebirla». La manera de pensar lo impensable es el rodeo, el paseo por su contorno indeterminado –todo es, ciertamente, contorno, pues no hay núcleo, como decíamos, que se

reverso sin quedar anclados en la estructura? Hay en *El Anti-Edipo* al menos dos sentidos de la reterritorialización: la ilusión trascendental y la tierra nueva, un uso del territorio que no obstante no sofoque los flujos del deseo, que componga una cartografía no represiva –ver sección 1.3.1.2 del capítulo IV–; tal segundo sentido sería, también, el que ostentaría el *sinthome*, que ya no es construcción semblante simbólica sino creación real.

Ahora bien, aunque fuera posible acceder directamente al abismo, tampoco sería deseable. Y esto es algo de lo que Deleuze se percata desde la *Lógica del sentido*, donde pese a que el objeto de estudio no es la profundidad sino las superficies, aquélla no cesa de amenazarlas y desestructurarlas –por mucho que, parafraseando a Leibniz, uno se crea llegado a puerto, se ve sin embargo de nuevo arrojado al mar–. Allí se comienza ya perfilar la preocupación práctica acerca de cómo establecer una cierta regla de *prudencia* que nos permita evitar la encarnación de la grieta, la actualización de las profundidades. En 1969 la prudencia adopta la forma de la contra-efectuación como la operación que limita y transfigura la efectuación de la grieta –ver apartado 5.1 del capítulo II–. Más adelante, en *El Anti-Edipo*, la confrontación con las profundidades será directa, pero el aprendizaje de 1969 insta a acompañar toda experimentación con una regla inmanente que nos proteja de un instinto de muerte que ha devenido pura destrucción, desterritorialización absoluta –ver sección 1.5 del capítulo IV–. Si bien *El Anti-Edipo* invita a ir más allá de los códigos y los territorios, no deja de recordar que la descodificación y la desterritorialización absolutas arruinan el deseo. Sin embargo, es en *Mil mesetas* donde se formula explícitamente un arte de la prudencia que recupera las funciones de la ciencia de los límites kantiana, pues es allí donde la relación con el Afuera y la transgresión de límites adquiere un carácter sustantivo y se convierte en el objeto principal del libro, en un problema en sí mismo –antes esa transgresión y esa relación eran tan sólo adjetivas, es decir, estaban al servicio de una cuestión concreta para la que hacían las veces de método; ver sección 2 del capítulo IV–. La distancia crítica entre el adentro y el Afuera ya no se plantea en términos de profundidad y superficies, sino entre elementos coexistentes en un mismo plano. Y como mencionábamos más arriba, la relación entre esos elementos se complejiza: adentro y Afuera, actual y virtual se ven afectados por una ambivalencia que los hace operar simultáneamente como condición y como condicionado el uno del otro, relacionarse por medio de una causalidad inmanente e invertida o una presuposición recíproca donde todo coexiste en constante interacción. Ahora bien, que se extiendan sobre un mismo plano no entraña que la lógica del adentro se confunda con la lógica del Afuera o guarde con ella una mera diferencia de grado o de cantidad –que podría pensarse en términos de la finitud o infinitud del entendimiento–; por el contrario, entre ambas hay, y debe haber, un salto cualitativo –pues esa grieta es, insistimos, la herramienta crítica fundamental–. De hecho, una vez sentada la coexistencia en el mismo plano, cabe volver a instaurar, sin que implique un dualismo insalvable, la *diferencia de naturaleza* que *El Anti-Edipo* negaba a sus dos máquinas.

Mil mesetas da un paso atrás con respecto a la intrepidez anterior con el doble objetivo de, por una parte, no aventurarse demasiado rápido en el dominio del nómeno

pueda transitar, que siquiera exista–, como sucedía en la obra de teatro de Beckett *Quad*, donde cuatro figuras vestidas de distintos colores ejecutaban una coreografía que sistemáticamente evitaba atravesar el centro del escenario. Y el resultado de ese rodeo, que es también un esquivar (*contourner*), un sortear, no es el desvelamiento de lo que estaba velado, sino la construcción de toda una red simbólica *en torno a* un lugar que permanece vacío.

y evitar así los escollos en los que todavía tropezaba *El Anti-Edipo*⁷³⁸, y, por otra, simultáneamente retroceder como quien retrocede para coger carrerilla y poder saltar con más fuerza. En ese retroceso se reencuentra con los instrumentos que *Lógica del sentido* había puesto en juego para mantener a raya los excesos de la grieta. Desde esta perspectiva, el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* trata de, si no ofrecer una respuesta, al menos sentar con claridad las condiciones de un problema que se condensa principalmente en dos cuestiones: (1) cómo, en qué caso y de qué modo cabe pensar y establecer una relación entre el adentro y el Afuera; (2) qué peligros entraña el pasaje del adentro al afuera y cómo es posible conjurarlos sin renunciar a las ventajas de dicho pasaje. La segunda pregunta se resolverá de una u otra manera, los peligros se regularán y administrarán de una u otra forma, en virtud de cómo se establezca la relación que postula la primera.

La ciencia de los límites deviene ella misma *ambivalente*, por cuanto cada uno de los dos espacios –virtual y actual, afuera y adentro, nómeno y fenómeno– se revela imprescindible para limitar al otro a la vez que constituye su condición. Lo virtual es la condición de lo actual, no menos que lo actual es la condición de lo virtual en esta causalidad invertida; y en ese condicionarse mutuamente la limitación consiste en impedir que todo se actualice o todo se virtualice, esto es, la limitación consiste única y exclusivamente en *mantener el límite*, gracias a lo cual ambas zonas devienen transitables –en lugar de que la circulación quede vetada en una de ellas–. Y lo que salva de abismarse en el caos no son ya las superficies sino los estratos⁷³⁹. El arte de la prudencia es el «arte de las dosis», el arte de inyectar la cantidad adecuada –sólo determinable, como el término medio, en cada caso particular; es el arte del conocimiento del propio límite, como explica Deleuze a menudo a propósito de la bebida y el alcoholismo⁷⁴⁰–, y el peligro es siempre la *sobredosis*: la muerte al deshacer el organismo; lo falso, lo ilusorio y lo alucinatorio, la muerte psíquica, al deshacer la significancia y la subjetivación como sujeción (*assujettissement*) (MP 198). Si nos quedamos cortos, nada pasa sobre el cuerpo sin órganos –porque está demasiado estratificado, coagulado, sedimentado, nada puede fluir–; si nos pasamos, pasa *demasiado* –la muerte, esta vez sí, como final–, hasta que no puede pasar nada más. Y si hay que elegir entre una y otra cosa, más vale pecar por defecto que por exceso: «lo peor no es permanecer estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un hundimiento suicida o demente» (MP 199). Las instrucciones de la prudencia son las siguientes: «instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos de desterritorialización eventuales, líneas de fuga posibles, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de

⁷³⁸ Ciertamente, el recurso a la prudencia estaba ya presente en *El Anti-Edipo*, aunque aparecía más bien en un segundo plano; como afirmó Deleuze en su *Abecedario*, en la “D” de Deseo, «aquel libro nunca... cuando uno lee ese libro, ese libro siempre ha marcado una prudencia, me parece, extrema. La lección era: no os convirtáis en un pingajo». Quizás el hecho de que el esbozo de una teoría de la prudencia atravesase todas las mesetas en 1980 tenga una relación directa con lo poco que se apreció y entendió esa «prudencia extrema» de *El Anti-Edipo*, con la necesidad de acompañar la teoría del deseo y de la revolución con una ciencia de los límites que siente las *condiciones reales* para llevar a cabo una acción revolucionaria que no termine por traicionarse pero que tampoco se convierta en pura destrucción.

⁷³⁹ MP, p. 199: «Hay que conservar suficiente organismo para que se vuelva a formar cada madrugada; y hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, aunque sea para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuerzan; y hay que conservar pequeñas raciones de subjetividad, suficientes como para poder responder a la realidad dominante. Imitad los estratos. No se alcanza el CsO y su plano de consistencia desestratificando a lo salvaje».

⁷⁴⁰ Vid. *Abecedario*, “B” de bebida y MP, p. 546: «¿Qué es lo que el alcohólico llama *el último vaso*? El alcohólico hace una evaluación subjetiva de lo que puede soportar».

flujos, ensayar segmento por segmento continuums de intensidad, tener siempre una pequeña porción de una nueva tierra», mantener una relación meticulosa con los estratos (MP 199). Sin lo uno, por tanto, no hay lo otro. No se trata de destruir de golpe, sino de rebajar, reducir, limpiar, y siempre sólo en determinados momentos. Conservar para sobrevivir, prudencia práctica para no ir ni demasiado rápido ni demasiado despacio, pero también anverso para que pueda haber reverso. Por otra parte, el devenir imperceptible es el homólogo de la contra-efectuación de la *Lógica del sentido* –ver apartado 2.3.3 del capítulo IV–, es la consecución de un estado en el que se garantiza que nada ha pasado, pero que a la vez permite comprender que nada vuelve a ser lo mismo: así es posible disfrutar de las ventajas de las líneas de fuga sin tener que llegar a encarnarlas.

Los testimonios de la clínica hacen a Lacan especialmente consciente de los peligros de lo real. La incursión en el territorio de lo no-realizado, la exploración de la *hiancia* en la que las cosas cojean y no andan bien no debe llevarse a cabo sin tomar las debidas precauciones –ver apartado 3.5 del capítulo III–: «hacer que se mueva algo en esta zona de larvas nunca es sin peligro [...]. Yo mismo, créanme, no la reabro nunca sin precaución»⁷⁴¹ (SXI 22/01/1964). La ciencia de lo real incorpora desde el comienzo una cierta teoría de la prudencia que, sobre todo a partir del *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, se concretará en la idea de un «saber-hacer con el síntoma», de un *savoir-faire* que no dispone de una regla dada de antemano sino que parte de un «no-saber-hacer» (SXX 15/05/1973). El saber-hacer es lo que permite tanto guardarse de los peligros de lo real cuanto establecer relaciones allí donde hay vacíos o hiatos, y es lo que en el *Seminario XXIII* se denominará *sinthome*. «Uno no es responsable sino en la medida de su saber-hacer. ¿Qué es el saber-hacer? Es el arte, el artificio, lo que da al arte del que uno es capaz un valor notable, pues no hay Otro del Otro para operar el Juicio final. Al menos yo lo enuncio así» (SXXXIII 13/01/1976). Los artificios a la vez nos salvan y nos arrojan a lo Real, son dispositivos o agenciamientos concretos y precarios que nos permiten orientarnos en el territorio de la oscilación perpetua –puesto que no hay Otro del Otro que nos dé la regla de un juicio determinante, nos las tenemos que haber irremediamente con juicios reflexionantes, juicios sin regla general–. Ya la sublimación, como se vio en el apartado 2.4 del capítulo III, constituía una cierta regla de prudencia: es el proceso que permite al sujeto acercarse a lo Real sin no obstante verse forzado a caer en su abismo, entraña ya una síntesis que lo protege de la nada, pone en juego un movimiento de *rodeo* o circunscripción que por medio del objeto *a* brinda acceso a la Cosa.

Hay, por otra parte, otro tipo de distancia que la ciencia de los límites lacaniana conmina a guardar: la que separa lo Real de las capturas imaginarias. «El mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y *a*»

⁷⁴¹ La referencia a una zona de larvas no puede tampoco dejar de evocar resonancias deleuzeanas. Lacan vuelve a hablar de las larvas en la clase siguiente, donde hace explícita la fuente de este recurso: «La continuación de la experiencia analítica después de Freud no mostró sino desdén ante lo que aparece en la hiancia. No hemos *nutrido con sangre* a las larvas que salen de ahí –según la comparación que Freud emplea en un momento dado de *La interpretación de los sueños*» (SXI 29/01/1964). Lacan se refiere al siguiente pasaje: «Ya hemos elucidado un sueño en que pudimos aprender que los deseos que en sueños se figuran como cumplidos no siempre son deseos actuales. Pueden ser también unos deseos expirados, archivados, enterrados y reprimidos, a los que sólo por su reaparición en el sueño debemos atribuirles una suerte de supervivencia. No están muertos como entendemos lo están nuestros difuntos, sino como las sombras de La Odisea, que, tan pronto beben sangre, despiertan a una cierta vida» (en S. Freud, *Obras Completas*, vol. IV, p. 259). La zona de larvas es, pues, como las sombras de la Odisea, real sin ser actual, es del orden de lo no-realizado, y aspira a una realización que la despierte a una cierta vida, pide un alimento de sangre que le permita *producir*, crear.

(SXI 24/06/1964). Ya no se trata tanto de protegerse de lo real cuanto de evitar que su potencial sea reducido por la apisonadora de lo imaginario, de evitar que la serie de los objetos imaginarios del deseo se pliegue sobre el objeto-*causa* de deseo, el objeto *a*. La ambigüedad del vacío de lo real es aquí la que nos permite gestionar los trasvases: el artificio que construimos sobre la oscilación del vacío nos salva del abismo de lo real, y ese mismo abismo nos previene contra las fijaciones y substantivizaciones imaginarias – la cara artificiosa de lo real nos salva del real sin-fondo, y su cara abismal nos salva de lo imaginario—. La prudencia, en consecuencia, habrá de conservar simultáneamente el hiato entre la causa y el efecto y la oscilación que habita ese hiato.

Por tanto, el acceso al reverso de la estructura no consiste, ni mucho menos, en derribar todos los postes fronterizos ni en eliminar todos los puntos cardinales; si bien la necesidad de pensar la diferencia en sí misma, o la necesidad de hacerse cargo de aquello que la terapia psicoanalítica es incapaz de curar, fuerza en cierto modo a Deleuze y a Lacan a exasperar, desquiciar y sacar de sus goznes a la estructura, a liberar una teratología que las construcciones simbólico-imaginarias de la representación apilaban y confinaban en su particular caja de Pandora, esa maniobra se ve acompañada y reforzada por una prevención fundamental. Sea lo que sea lo que hay del lado de allá, es claro que ambos autores convergen, como un último guiño a Kant, en una ciencia de los límites capaz de garantizar que el pensamiento, pese a que sólo puede funcionar asumiendo su núcleo de no-pensamiento, no se esterilice en su aventura de pensar lo impensable.

La structure et son envers. Une philosophie transcendante chez Gilles Deleuze et Jacques Lacan

La recherche que nous présentons ici naît du constat d'un paradoxe et de la nécessité d'en éclairer le sens. La philosophie, dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle en France, s'attache à explorer les possibilités que la tentative de penser autrement, de penser le neuf ou de penser la différence pourrait inaugurer ; l'attention se déplace explicitement de l'universel au singulier, de l'éternité à l'avenir, de la découverte à la création. En même temps, le regard se tourne vers la recherche transcendante. La question surgit automatiquement : pourquoi, au moment où la pensée cherche à examiner la singularité, la différence en elle-même –et non plus subordonnée à l'identité–, l'événement et l'irremplaçable, les penseurs récupèrent et revendiquent la sphère du transcendantal, qui au départ semble appartenir au champ de l'universel et du général ? N'est-ce pas une tentative paradoxale que de rechercher les *conditions de possibilité* du singulier, ou mieux, du hasardeux, de la *tuché*, de ce qui se dérobe à la loi ?

Ce travail essaiera de suivre à la trace les effets de ce paradoxe dans la production de deux penseurs en particulier, Gilles Deleuze et Jacques Lacan ; notre intention est de détecter dans l'itinéraire conceptuel que chacune de ces œuvres dessinent, la clé pour comprendre ce que veut dire le *transcendantal* et quelle fonction il a dans la tâche particulière de penser autrement. Bien que soient nombreuses les différences et notable la distance qui les sépare, aussi bien Deleuze que Lacan définissent en deux temps –dissociés par une césure invisible– la mission de la recherche transcendante. Dans un premier moment, chacun d'eux se consacre à analyser les conditions du *pensable en général*, ils produisent une propédeutique qui, à partir de la description de ce qui soutient et constitue un mode déterminé d'être et de penser, inaugurerait la possibilité de devenir autre et de penser autrement en indiquant les lignes de résistance et de mutation. Dans un second moment, l'attention se déplace de l'intérieur de la sphère des conditions à *l'extérieur*, et les conditions mêmes deviennent plus un obstacle qu'un élément possibilitateur. Chez Lacan, on a souvent dénommé cette transformation «orientation vers le réel» ; et si cette transformation a aussi lieu dans l'œuvre de Deleuze, c'est comme résultat d'un éloignement par rapport à la psychanalyse –ou, plus précisément, par rapport au règne du symbolique et du signifiant– favorisé par l'intérêt de trouver une confrontation directe, sans médiations, avec le réel et sa production.

La césure invisible qui conduit d'un moment à l'autre va déterminer *le destin singulier du transcendantal* : bien qu'il n'y ait et ne puisse y avoir, sans contradiction, des conditions de possibilité données préalablement pour des événements nouveaux, différents, hasardeux, on peut par contre tenter de *supprimer* les conditions qui empêchent leur émergence. Le but ultime du transcendantal est donc sa propre *disparition* ou neutralisation. Ce qui dans le premier moment semblait le siège de tout contenu possible, l'administrateur de la forme générale du pensable et de l'expérimentable, se révèle, déjà de manière implicite depuis le commencement, et explicitement après le tournant, être un *vide*. En réalité, la césure n'introduit pas une coupure épistémologique ou ontologique entre les deux conceptions de la frontière – celle qui la regarde de l'intérieur et celle qui l'explore du dehors –, mais, dans la mesure où le vide fait acte de présence pour démontrer qu'il était là depuis toujours, il est clair

que les deux moments se suivent en une continuité temporelle et ontologique. Cependant le transcendantal, même s'il devient un espace vide, ne finit jamais par disparaître.

1. *Qu'est-ce que le transcendantal ?*

Dans l'avant-propos de *Kant et la fin de la métaphysique*, Gérard Lebrun commence par indiquer que la pensée de Kant ne constitue pas une doctrine –ne décrit pas des essences– mais une *problématique*, c'est-à-dire, que la philosophie transcendantale, au lieu d'augmenter l'étendue de la connaissance ou de découvrir des terres inconnues, modifie à jamais la façon de poser les problèmes. La manière dont Lebrun présente la *Critique de la raison pure* constitue un des nombreux témoignages de la filiation de la pensée française avec Kant : « elle ne nous apporte pas une autre vérité ; elle nous apprend à penser autrement »⁷⁴². Deleuze s'exprime dans les mêmes termes dans *Différence et répétition* : « soit l'exemple de Kant : de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur ; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde »⁷⁴³. Il est donc clair que la réflexion autour de la catégorie de problématique dans les années soixante était influencée par le travail kantien : « Plus que tout autre, pourtant, Kant réclamait que l'épreuve du vrai et du faux fût portée dans les problèmes et les questions ; c'est même ainsi qu'il définissait la Critique. Sa profonde théorie de l'Idée, comme problématissante et problématique, lui permettait de retrouver la vraie source de la dialectique »⁷⁴⁴.

Pour comprendre la portée de l'affirmation de Deleuze dans son cours à Vincennes, «on est tous kantien», il faut insister sur ce que Lebrun a mis en évidence, c'est-à-dire, sur l'alliance entre penser autrement et le projet de Kant. Si le souci du statut des problèmes est passé au premier plan théoriquement, c'est parce que c'est seulement en révisant la manière dont les questions se sont posées jusqu'alors, qu'il devient possible d'ouvrir le passage au différent, ou au moins de penser le même autrement. La problématique n'est pas une *Weltanschauung*, n'est pas un «quoi», n'est pas l'essence de la pensée d'un individu ou d'une époque qui pourrait s'abstraire d'un ensemble de manifestations culturelles ; elle n'est pas un contenu, mais elle constitue les conditions transcendantales de ce contenu, ce qui le rend pensable et maniable. Bref, la récupération de la sphère du transcendantal répond au besoin d'explicitier la problématique comme matrice où les concepts s'ordonnent, les questions se formulent et les problèmes se posent, comme dispositif théorique de présences mais aussi d'absences –comme dispositif qui permettrait, mais aussi qui empêcherait, de penser quelque chose.

Un exposé transcendantal entraîne, par conséquent, l'élaboration d'une méthode, l'ouverture et la délimitation d'un espace d'étude qui, même s'il n'étend pas *de manière essentielle* la connaissance –des objets–, agrandit *de manière critique* son champ visuel –il rend visible la genèse des objets–, à savoir : le territoire des conditions de possibilité –de la connaissance, de l'expérience, du sujet ou de l'objet, du désir, etc. Cette extension de l'horizon de visibilité est la surface d'enregistrement commune de tous ces penseurs qui, après la Modernité, ont décidé de faire un pas en arrière, ont tracé la

⁷⁴² G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 13.

⁷⁴³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 176. Dorénavant DR.

⁷⁴⁴ DR, p. 209.

généalogie et ont découvert les dispositifs génétiques de tout ce qui jusqu'alors était présumé par un *factum* sans nécessité de justification.

Le numéro trois que Deleuze identifiait comme l'un des traits distinctifs du structuralisme⁷⁴⁵ pourrait bien être pris comme critère pour reconnaître le kantisme, dans la mesure où Kant découvre un troisième ordre –l'ordre du transcendantal– qui ne s'insère pas aisément entre deux sphères préalables, mais qui subvertit leurs rapports et leurs caractéristiques en s'élevant à quelque chose de plus originaire et constituant : le point de vue de la condition, qui met en évidence que ce qui auparavant était considéré comme origine ou principe n'est que le produit d'une construction. Le registre du transcendantal répond ainsi au problème du dualisme en mettant en lumière un champ pré-subjectif et pré-objectif qui n'est ni un délire de la raison ni une idée transcendante, mais ce qui *a priori*, quoiqu'il soit au-delà de l'empirique, rend possible toute expérience.

Si la Modernité, suivant Deleuze, se définit par la faillite de la représentation, la perte des identités et la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique⁷⁴⁶, la philosophie critique constitue alors un des premiers événements de la pensée moderne, car elle désarme la correspondance que ce paradigme postulait entre être et penser, et ouvre la boîte de Pandore des « forces » transcendantales. Le kantisme est ainsi un processus, une méthode dont le principal apport est un point de non-retour de la pensée, à savoir : la substitution du couple conjonctif apparition/conditions de l'apparition à la vieille dyade disjonctive apparence/essence⁷⁴⁷. La question « *Qu'est-ce qu'est ?* » laisse la place à la nouvelle question « *Comment est-il possible ?* ». Avec ce geste, Kant élève la discussion philosophique au plan du droit en l'amenant à la limite de l'expérience, au terrain de l'*a priori*, des conditions du donné –ce par quoi le donné est donné. Cependant, en même temps, le fait d'intercaler des formes pures de la connaissance entre l'être et la pensée oblige à postuler un au-delà des conditions ou de l'expérience possible, dans la mesure où celle-ci n'épuise pas la totalité du réel. C'est précisément la position du transcendantal comme constituant et configurant la réalité –et non pas seulement comme une de ses propriétés intrinsèques– qui introduit un clivage irréparable entre le monde en lui-même et le monde donné sous certaines conditions de donation. Pour Kant, l'exploration de cet au-delà est interdite, elle ne peut que conduire au dogmatisme ou au délire extravagant.

L'actualisation française du projet transcendantal consiste en une radicalisation du kantisme qui (1) permet de résoudre le problème de la synthèse en remontant au point de vue de la genèse, en dépassant le dualisme entre intuition et concept ; et qui (2) fait du troisième ordre des conditions un vrai tiers, non plus logé dans le sujet transcendantal mais dans un champ transcendantal sans sujet –on pourrait dire, avec Ricœur, qu'il s'agit d'un «kantisme sans sujet transcendantal»⁷⁴⁸– qui est condition aussi bien de l'objet que du sujet. Bien que la notion de *limite* y soit préservée, l'au-delà de l'expérience possible n'est plus le territoire interdit mais l'opportunité d'accéder à d'autres expériences, à un transcendantal plus profond qui incorpore la perspective du noumène –la frontière des conditions sert ainsi à favoriser le passage de l'en deçà à l'au-

⁷⁴⁵ « Le premier critère du structuralisme, c'est la découverte et la reconnaissance d'un troisième ordre, d'un troisième règne : celui du symbolique. C'est le refus de confondre le symbolique avec l'imaginaire, autant qu'avec le réel, qui constitue la première dimension du structuralisme ». En « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? ». *L'île déserte et autres textes, Textes et entretiens. 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 240. Dorénavant *ID*.

⁷⁴⁶ *DR*, p. 1.

⁷⁴⁷ Cours de Deleuze à Vincennes, 14/03/1978.

⁷⁴⁸ P. Ricœur, "Structure et herméneutique", en *Esprit*, 322, nov. 1963, pp. 596-628.

delà de l'expérience, du symbolique au réel, de la représentation à la rencontre, de l'expérience ordinaire à l'expérience supérieure, réelle ou transcendante, de l'actuel au virtuel, etc. En ce sens, il est possible de comprendre que la manœuvre de Deleuze et de Lacan entraîne ce que Bertrand Ogilvie a appelé « une perspective transcendante 'au carré', qui pose la question de la condition de possibilité des conditions de possibilité »⁷⁴⁹.

2. Résonance de deux séries divergentes : Deleuze et Lacan comme penseurs transcendants

L'hétérogénéité –et même l'antagonisme– des discours de Deleuze et de Lacan ne devrait pas empêcher le rapprochement de leurs noms et de leurs projets dans une matrice critique commune. Leurs œuvres ne se recoupent pas seulement sur le plan chronologique et le plan spatial, mais respirent aussi le même « air du temps ». Dans l'avant-propos de *Différence et répétition*, Deleuze décrit cette atmosphère comme un mouvement par lequel « la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif »⁷⁵⁰. La linguistique et le structuralisme ont fourni les notions de rapport et de valeur différentielle, très utiles pour fracturer les identités et montrer leur statut d'effet, et la reprise du projet transcendantal se sert d'elles dès le début pour repeupler la sphère des conditions.

Or, malgré le fait que tous les deux aient inspiré le même air différentiel et structuraliste, l'air ne cesse pas d'être un courant vague qui ne s'infiltre pas de la même façon dans les poumons d'un philosophe qui à un certain moment se soulève contre la psychanalyse et dans ceux d'un psychanalyste qui tend à se ranger du côté de l'antiphilosophie. Néanmoins, on peut trouver dans les travaux de Deleuze et de Lacan les lignes d'une nouvelle énonciation du transcendantal kantien, pourvu qu'on respecte les différences qui les séparent –ou plutôt qui les font résonner réciproquement.

Le troisième ordre, dans un premier moment, est assimilé à la structure, au registre du symbolique, à la différence et à la relation différentielle, mais dans un second moment cet ordre s'évide progressivement jusqu'à ne conserver que le trou de sa disparition –et ses habitants sont alors la fêlure, la béance, le chaos ou le réel–, afin de permettre le passage à l'au-delà des conditions, le passage au dehors. On pourrait donc dire que l'approche transcendante chez Deleuze et Lacan traverse deux étapes également engagées dans le programme critique : tout d'abord une propédeutique qui cherche à établir un catalogue de conditions, ensuite la réduction de ces conditions ou leur rapprochement asymptotique du zéro. Dans l'évolution de son discours, Lacan est conduit de la primauté du symbolique et du signifiant à la science du réel. Mais contre l'interprétation de Jean-Claude Milner⁷⁵¹, qui affirme que Lacan abandonne l'approche transcendante au profit de la considération de la contingence, nous pensons que ce tournant ne s'éloigne pas, mais au contraire réalise la perspective transcendante. Dans le cas de Deleuze, l'itinéraire trouve son point d'inflexion dans la transition entre ses livres en solitaire et les livres écrits en collaboration avec le psychanalyste Félix Guattari. Dans une première étape, articulée autour de *Différence et répétition* et *Logique du sens*, Deleuze reprend la théorie kantienne des Idées pour en faire le vrai champ transcendantal, la structure qui rend possible toute réalité ; d'autre part, la conception kantienne du temps lui sert à étudier la constitution de la subjectivité. Par la

⁷⁴⁹ En N. Avtonomova Et. Al., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 101.

⁷⁵⁰ *DR*, p. 1.

⁷⁵¹ J. C. Milner, *L'Œuvre Claire: Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

suite, il renoncera à la notion de structure pour se plonger dans la production du réel sous la répétition symbolique.

Le passage du premier au second moment se produit par l'intermédiaire d'une césure invisible qui opère comme *limite* : le second moment est rendu possible par le fait que le premier ait dessiné une frontière, ait étudié le dedans et ait postulé l'existence d'un *dehors*. La première tâche consiste à rechercher les conditions du pensable pour, à partir de là, faire un saut vers l'impensable. Mais cette différentiation n'empêche pas que la frontière s'estompe jusqu'à un certain point, ou plutôt, que la limite du pensable se déplace vers son intérieur, de telle manière que l'impensable soit son propre noyau. Du dépassement des limites kantien –dépassement qui n'a pu être possible que par l'établissement kantien des limites– naît « une pensée qui ne s'oppose plus du dehors à l'impensable ou au non-pensé, mais qui le logerait en elle, qui serait dans un rapport essentiel avec lui »⁷⁵².

La césure invisible, mais fondamentale, sera chez Deleuze la fêlure et chez Lacan la béance du réel, et bien que cette transmutation du concept de limite que tous les deux accomplissent renverse complètement les bornes kantien, il y a déjà chez Kant une césure particulière, un abîme particulier (*Kluft*) qui se manifeste parfois pour annoncer timidement ce destin singulier du transcendantal, acculé à sa propre disparition. D'autre part, l'évidage du transcendantal aura pour corrélat une étude de la naissance et genèse des facultés, qui ne sont plus données d'avance –une naissance sans principe substantiel, *ex nihilo*, *ex vacuum*–, puisque seul cet évidage rend possible le neuf, le différent, le singulier.

Or, si Deleuze et Lacan maintiennent le partage entre l'empirique et le transcendantal, même si le transcendantal s'est évidé pour rendre possible la rencontre avec le dehors, c'est pour dénoncer les déplacements illégitimes d'un régime à l'autre. Le transcendantal est un outil critique contre le dogmatisme qui essaie de remplir l'espace des conditions avec des situations *de fait* postulées comme étant *de droit*. Si, en définitive, le transcendantal se maintient, c'est pour prendre acte de son propre décès et s'assurer qu'il ne reviendra jamais.

3. *L'approche transcendantale comme point de rencontre. En deçà et au-delà des conditions*

3.1. *La rencontre manquée entre Deleuze et Lacan*

Dans les quatre premiers chapitres de la thèse, on a exposé le parcours de Deleuze et de Lacan de manière séparée, et on a divisé chacun d'eux en deux étapes ou plutôt deux espaces –« De ce côté-ci (en deçà) » et « De l'autre côté (au-delà) ». Le dernier chapitre, « De tous les côtés », se propose de rassembler les points où ces deux parcours divisés en deux se coupent, résonnent et s'accompagnent. Cependant, la tentative de fournir une énumération complète de leurs échanges –réels et imaginaires, possibles et impossibles– est vouée à l'échec, non pas seulement en raison de la finitude et de l'imperfection du sujet qui écrit, mais aussi en raison d'un échec structural, transcendantal. Transformer ce qui fut une rencontre manquée –et donc fructueuse, si l'on considère que seule la rencontre manquée échappe à la reconnaissance, au déjà su– en une rencontre triomphale dont les plis seraient tous dépliés et où le problème du rapport Deleuze-Lacan serait résolu, trahirait le style de pensée des deux auteurs, le geste par lequel on assume qu'il y a toujours un reste inassimilable, un horizon virtuel

⁷⁵² *ID*, p. 128.

qui ne s'épuise pas dans son actualisation, un problème qui ne disparaît pas avec ses solutions, une ligne de fuite qui vise vers un au-delà, une sortie hors des gonds ou une exaspération des limites précises. D'autre part, ce rapport, comme tous les rapports théoriques que Deleuze et Lacan ont entretenus dans leurs itinéraires conceptuels respectifs, se construit sur une dislocation ou dissymétrie, sur une dissonance, une distance ou une disparité qui est précisément ce qui rend visibles les différences. Néanmoins, suivant l'impératif beckettien, bien qu'on ne puisse qu'échouer, on essaiera au moins d'échouer mieux, d'échouer un pas au-delà des témoignages de ceux qui se sont occupés, bien que partiellement, du lien entre Deleuze et Lacan.

Certainement, les données biographiques et témoignages qui renseignent les rares rencontres effectives entre Deleuze et Lacan évoquent plutôt une mauvaise rencontre. À l'automne de 1967, ils coïncident à Lyon, et malgré le respect qu'ils avaient l'un pour l'autre, plusieurs années plus tard Deleuze taxera la soirée de véritable cauchemar. À cette époque, Deleuze connaissait bien l'œuvre de Lacan –comme l'attestent son article « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », son cours au Lycée d'Orléans sur « L'opposition Lagache-Lacan », son article de 1961 « De Sacher-Masoch au masochisme » et son développement postérieur dans *Présentation de Sacher-Masoch* (1967). Lacan avait de son côté lu avec enthousiasme cette *Présentation*, et deux ans plus tard, en 1969, il fait dans son séminaire l'éloge des publications de Deleuze, qu'il considère en rapport « avec [son] discours, ce dont certes il est le premier averti »⁷⁵³. Cependant, c'est à partir de cette année, 1969, que la relation entre Deleuze et Lacan se trouvera traversée et transfigurée par l'arrivée de Félix Guattari : à partir de ce moment Deleuze modifie sa position sur la psychanalyse⁷⁵⁴. La gestation de *L'Anti-Œdipe* suscite chez Lacan une inquiétude particulière, mais il ne se prononce que positivement dans ses entretiens avec Deleuze et Guattari⁷⁵⁵. En tout cas, il est clair que Lacan, indépendamment de ses amitiés et inimitiés, voyait une connexion manifeste entre son discours et celui de Deleuze et Guattari.

Il n'est pas du tout évident que la croisade contre la psychanalyse menée par Deleuze et Guattari ait été orientée contre Lacan, mais elle se dirigeait plutôt contre l'orthodoxie qui s'était constituée autour de lui. L'idée de départ de Guattari, comme le souligne François Dosse, n'était pas tant d'écrire un brûlot contre Lacan, que de dépasser le lacanisme : « il conçoit à l'époque *L'Anti-Œdipe* comme une manière de penser le lacanisme au-delà de Lacan lui-même »⁷⁵⁶. Dans un entretien postérieur à la publication du premier volume de *Capitalisme et schizophrénie*, Deleuze et Guattari réaffirment leur conviction d'être fidèles à la pensée lacanienne, ainsi que la reconnaissance de la dette qu'ils ont envers elle⁷⁵⁷.

⁷⁵³ *Le Séminaire, livre XVI : d'un Autre à l'autre*, 12/03/1969. Dorénavant *SXVI*.

⁷⁵⁴ « C'est curieux, ce n'est pas moi qui ai sorti Félix de la psychanalyse, c'est lui qui m'en a sorti. Dans mon étude sur Masoch, puis dans *Logique du sens*, je croyais avoir des résultats sur la fausse unité sado-masochiste, ou bien sur l'événement, qui n'étaient pas conformes à la psychanalyse, mais qui pouvaient se concilier avec elle. Au contraire, Félix était et restait psychanalyste, élève de Lacan, mais à la manière d'un 'fils' qui sait déjà qu'il n'y a pas de conciliation possible ». G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 197. Dorénavant *PP*.

⁷⁵⁵ Lacan dit à Deleuze, par exemple, « c'est quelqu'un comme vous qu'il me faut ». Voir « Le 'je me souviens' de Gilles Deleuze », *Le nouvel observateur*, 16-22 novembre 1995.

⁷⁵⁶ F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 223.

⁷⁵⁷ « Félix m'a parlé de ce qu'il appelait déjà les machines désirantes: toute une conception théorique et pratique de l'inconscient-machine, de l'inconscient schizophrénique. Alors j'ai eu l'impression que c'était lui qui était en avance sur moi. Mais, avec son inconscient-machine, il parlait encore en termes de structure, de signifiant, de phallus, etc. C'est forcé, puisqu'il devait tant de choses à Lacan (moi aussi). Mais je me disais que ça irait encore mieux si l'on trouvait les concepts adéquats, au lieu de se servir des notions qui ne sont même pas celles de Lacan créateur, mais celles d'une orthodoxie qui s'est faite autour

3.1.1. Avant l'anti-. Surfaces et événements

Au début, Deleuze combine son étude de la psychanalyse avec des recherches en littérature. Les deux disciplines lui permettent de fantasmer un au-delà de la structure, un univers sub-représentatif où la folie, son noyau de convergence, est l'agent d'une non-pensée capable de se confronter avec la différence en elle-même. En même temps, la littérature et la psychanalyse fournissent une protection pour explorer sans risques cette folie, elles se déroulent à la surface et constituent « un art des contre-effectuations »⁷⁵⁸, un art qui nous protège de l'abîme des profondeurs au moyen du fantasme. Dans *Logique du sens* –décrite comme « un essai de roman logique et psychanalytique »⁷⁵⁹–, la psychanalyse joue un rôle fondamental. Deleuze emprunte des notions telles que la castration, le manque, la sublimation des pulsions, le phallus, l'Œdipe, etc. Et dans la 30^e série, « Du phantasme », il présente la psychanalyse comme une « science des événements »⁷⁶⁰. Le fantasme, en tant qu'événement, appartient à une surface idéale sur laquelle il est produit comme effet, et la psychanalyse –avec la littérature– permet de reformuler la question sur sa nature : la vraie distinction n'est pas entre l'imaginaire et le réel, entre la prétendue fiction ou réalité de l'événement ; par contre, la distinction passe entre l'événement et l'état de choses corporel qui le provoque ou dans lequel il s'effectue –et c'est déjà Freud qui favorise cette approche quand il fait place aux fantaisies au lieu de se restreindre aux faits effectifs de l'enfance.

La complicité de Deleuze avec la psychanalyse s'établit donc sur les surfaces, et se resserre avec la volonté conjointe de contester la psychologie des profondeurs et de destituer l'idée du sujet comme centre et réservoir du sens, afin de revendiquer un champ transcendantal immanent. Le structuralisme constitue la plateforme conjointe d'où partent Deleuze et Lacan, mais ils forcent la structure à se contorsionner, dans la mesure où ils mettent l'accent non pas sur le système fermé de rapports différentiels signifiants mais sur les espaces en blanc, les points de déséquilibre et les instances paradoxales –l'objet = x ou objet virtuel chez Deleuze, et le phallus et l'objet a chez Lacan–, qui sont précisément ce qui rend possible le fonctionnement du système, ce qui constitue son horizon transcendantal.

3.1.2. Schizophréniser Lacan. Le saut vers les profondeurs du réel

À partir de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari abandonnent les surfaces pour affronter la profondeur de la fêlure qui s'annonçait déjà dans *Différence et répétition*. La terminologie du structuralisme et la logique du simulacre ou du fantasme se révèlent trop idéalistes pour permettre de comprendre le fonctionnement du désir et des machines désirantes. C'est le besoin de produire une théorie matérialiste du désir immédiatement ancrée dans le réel qui les force à évoquer le retour du refoulé –du flux du désir par dessous la loi–, que le Lacan des années cinquante avait lui aussi laissé entre parenthèses. Dans un premier temps, la primauté de l'ordre symbolique, du signifiant et de la structure en tant qu'« art des contre-effectuations » était ce qui

de lui. C'est Lacan qui dit : on ne m'aide pas. On allait l'aider schizophréniquement. Et nous devons d'autant plus à Lacan, certainement, que nous avons renoncé à des notions comme celles de structure, de symbolique ou de signifiant, qui sont tout à fait mauvaises, et que Lacan, lui, a toujours su retourner pour en montrer l'envers». *PP*, pp. 24-25.

⁷⁵⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 247. Dorénavant *LS*.

⁷⁵⁹ *LS*, p. 7.

⁷⁶⁰ *LS*, p. 246.

sauvait de la folie et de la psychose dans le discours de Lacan. Dans le *Séminaire III*, le Nom-du-Père était cet événement superficiel grâce auquel habiter le monde était possible, et sa forclusion, ce qui nous abîmait dans le délire du réel. Néanmoins, à partir des années soixante, cette forclusion devient un principe général : l'Autre disparaît, est barré, et la folie s'universalise. Les noms du père, pluralisés et relativisés, cessent d'être un fondement transcendant et constituent désormais un simple organisateur interne. La structure s'exposant directement au réel, est traversée par un trou impossible à suturer et loge l'objet *a* comme cause d'un désir au-delà du principe du plaisir –la jouissance. La linguistique perd sa condition de science pilote et cède le terrain aux formalisations, figures topologiques et mathèmes, beaucoup plus aptes à dépasser les artifices du fantasme, du semblant, et à ouvrir ainsi l'accès au cœur de la béance. Dans tout ce processus, le complexe d'Œdipe, qui déjà dans un premier moment avait été modifié par rapport à la doctrine de Freud –Lacan l'avait fait passer à travers le crible de la structure–, est maintenant destitué, taxé d'être un mythe imaginaire, et porté « au point de son auto-critique »⁷⁶¹. Lacan abandonne ce vecteur de la pensée freudienne en même temps qu'il récupère celui des pulsions et de l'au-delà du principe du plaisir, explicitement associé maintenant au réel, à l'envers de la structure « comme un principe positif de non-consistance qui la dissout »⁷⁶². À leur tour, Deleuze et Guattari rejettent parallèlement l'inconscient linguistique et font du désir en tant que producteur du réel sans médiations –et non pas simple producteur de fantaisies– le nouveau gérant de l'inconscient ; ils passent de la logique du signifiant à l'économie libidinale, et reconnaissent dans ce passage le rôle fondamental que joue l'objet *a* de Lacan.

Si la structure se maintient après l'orientation vers le réel de Deleuze, Guattari et Lacan, c'est seulement comme point d'appui pour la traverser vers son *envers*. Et les critiques du signifiant –dont le défenseur est non plus Lacan mais l'orthodoxie lacanienne– se nourrissent de la machine infernale de l'objet *a*. Dans la section 1.3.1.1 du chapitre IV, nous avons soutenu qu'une lecture soigneuse des références de *L'Anti-Œdipe* à Lacan permet de comprendre que le psychanalyste est plutôt un allié qu'un ennemi. « C'est tout cet envers de la structure que Lacan découvre, avec le 'a' comme machine, et le 'A' comme sexe non humain »⁷⁶³. Le concept d'objet *a* –ou plutôt son *Unbegriff*– fournit une caractérisation positive du réel au-delà de sa compréhension négative –qui le réduit à ce qui résiste à la symbolisation– et au-delà des structures œdipiennes –l'objet *a* n'est ni humain ni personnel ; il est au-dessous des conditions d'identité minimales⁷⁶⁴. Lacan « ne se contente pas, tel l'écureuil analytique, de tourner dans la roue de l'imaginaire et du symbolique »⁷⁶⁵, mais cherche, dans la seconde étape de son enseignement, à découvrir l'au-delà de la structure : c'est lui qui met au jour le fait que l'organisation symbolique de la structure « a pour envers l'inorganisation réelle du désir »⁷⁶⁶. Deleuze et Guattari affirment que dans l'univers sub-représentatif tout est possible, en marquant ainsi leurs distances avec la conception lacanienne du réel comme impossible ; néanmoins, l'impossibilité dont Lacan parle n'entre pas en contradiction

⁷⁶¹ G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 370. Dorénavant *AO*. Deleuze et Guattari définissent la schizoanalyse comme une analyse transcendante et matérialiste, comme une critique de l'Œdipe qui le mène « au point de sa propre auto-critique » (*AO*, p. 130) ; ils définissent donc la schizoanalyse au moyen de la même opération qu'ils attribuent, quelques chapitres plus loin, à Lacan.

⁷⁶² *AO*, pp. 370-371.

⁷⁶³ *AO*, p. 369.

⁷⁶⁴ *AO*, p. 432.

⁷⁶⁵ *AO*, pp. 367-368.

⁷⁶⁶ *AO*, p. 392.

avec les thèses de Deleuze et Guattari, puisqu'il s'agit de l'impossible du point de vue de la représentation symbolique⁷⁶⁷.

Ainsi, dans cet itinéraire, Lacan n'est plus le maître des surfaces mais l'explorateur des profondeurs, ou plutôt la distinction entre surface et profondeur n'est plus en vigueur au profit d'un plan d'immanence où le désir produit directement le réel. Or, Deleuze et Guattari distinguent dans « l'admirable théorie du désir chez Lacan » deux pôles : « l'un par rapport à 'l'objet petit-a' comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme ; l'autre par rapport au 'grand Autre' comme signifiant, qui réintroduit une certaine idée de manque »⁷⁶⁸. Le premier pôle fait du discours de Lacan le point d'appui pour sortir la psychanalyse hors de ses gonds ; mais le fardeau du second pôle les force à exaspérer Lacan lui-même, à l'amener au-delà de lui-même. Selon Deleuze et Guattari, Lacan ne parvient pas à schizophréniser l'inconscient parce qu'il conserve encore un terme manquant et transcendant –la castration et la fonction phallique– ; néanmoins il aurait lui-même indiqué le chemin vers cette radicalisation de la psychanalyse⁷⁶⁹. La prétendue critique de Lacan serait, donc, un travail semblable à celui que Deleuze avait opéré sur les surfaces antérieures d'enregistrement de sa pensée –Kant, Platon, le structuralisme, etc.–, c'est-à-dire, l'exaspération qui suit ses propres lignes de fuite.

Cependant, c'est Lacan lui-même qui s'est chargé de neutraliser la transcendance de l'Autre, qui a assumé la tâche de le barrer sans le transformer en un manque –l'espace vide que cet Autre laisse permet qu'il y ait *quelque chose* dans le vide qui, bien qu'il soit quelque chose, ne le colmate pas : l'oscillation de l'objet *a*. C'est seulement en substituant la Chose à l'Autre tout d'abord, puis en renonçant ensuite à celle-là, qu'il devient possible de rendre visible l'horizon de la production réelle de l'objet *a*. Mais dans la mesure où cette production est toujours un excès, un plus-de-jouer, la conscience réinterprète le processus comme un manque –quand en réalité c'est la conscience qui est manquée face à l'excès du réel. Avant que Deleuze et Guattari entreprennent la croisade contre le signifiant, Lacan avait déjà supprimé le Nom du Père et dénoncé le caractère secondaire du manque. Ce qui explique le désir chez Lacan n'est plus le manque ou la loi, mais l'objet *a* comme objet-cause du désir ; ce qui met en marche le désir est un reste ou un excédent, et non pas une privation. Si le signifiant-maître ne disparaît pas du discours de Lacan, c'est parce qu'il veut exposer son fonctionnement et le faire éclater. L'annulation du second des deux pôles que Deleuze et Guattari identifiaient chez Lacan est, donc, déjà présente chez Lacan –avec la revendication de l'objet *a* se brisent tour à tour le Nom du Père, l'Autre de l'Autre et toutes les majuscules.

Néanmoins, il est vrai que chez Lacan survit une certaine conception négative du réel : le réel est parfois une limite inatteignable, par opposition au réel comme processus chez Deleuze et Guattari, comme « le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient »⁷⁷⁰. Mais, s'agit-il de quelque chose d'inexprimable ou plutôt de quelque chose de non-représentable, c'est-à-dire, quelque chose qui trouverait d'autres voies d'expression hors de la représentation ? Déjà dès la première

⁷⁶⁷ Dans le "Séminaire sur *La lettre volée*", Lacan parle d'une succession de coups « au hasard » : dans le réel, tout est possible, tout peut arriver, le hasard empêche qu'il y ait des possibilités et des impossibilités ; elles adviennent seulement avec l'insertion du symbole, qui introduit une loi qui règle les successions. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 47. Dorénavant *E*.

⁷⁶⁸ *AO*, p. 34.

⁷⁶⁹ Guattari se prononce dans ce sens : « Je ne suis pas sûr du tout que le concept d'objet 'a' chez Lacan soit autre chose qu'un point de fuite, qu'un échappement, précisément, au caractère despotique des chaînes signifiantes ». *ID*, p. 312.

⁷⁷⁰ *AO*, p. 34.

étape de sa pensée, Lacan utilise l'hallucination comme une des formes de manifestation du réel –voir section 2.3.5.1 du chapitre I–, c'est-à-dire, commence à admettre une positivité qui seulement après l'orientation vers le réel des années soixante deviendra à proprement parler expérience –bien que ce soit une expérience différente de celle que l'esthétique transcendantale kantienne rend possible, une expérience où l'impossible n'est pas inaccessible mais expérimenté comme tel. D'autre part, il y aurait chez Lacan une insistance particulière sur la négation qui rendrait difficile le projet de Deleuze et Guattari –ce qu'on a nommé dans le chapitre III la « pulsion du non » : *il n'y a pas* d'Autre de l'Autre, *il n'y a pas* du rapport sexuel, *La femme n'existe pas*, etc. Mais en vérité cette pulsion lacanienne du « non » est solidaire des soustractions deleuzo-guattariennes : pensée *sans* image, société *sans* État, corps *sans* organes, *déterritorialisation* et *décodage*, etc. Et ces soustractions sont le pas propédeutique qui ouvre la possibilité de penser le réel autrement : non plus comme le négatif de la représentation –comme ce qui manque ou est perdu– mais comme l'inactuel, le virtuel, le problématique. Si l'on comprend le manque comme une opération critique de soustraction des grandes idoles avec majuscule, alors la critique qui reprochait à Lacan d'avoir mis le manque au commencement du processus se dissout : le commencement ne serait donc pas un « trop vide » mais un « trop plein » –et la devise de Lacan sera ainsi à un certain moment « Il me manque le manque ». De ce point de vu, le manque n'introduit pas la carence dans le désir mais l'annihile : s'il n'y a pas rien, c'est parce qu'il ne manque rien –et combler le vide nous conduirait à nouveau au terrain de la représentation.

D'autre part, il faut souligner que les trajectoires de Deleuze et de Lacan, bien qu'elles se déplacent dans des espaces homonymes, ne tracent pas le même parcours. Lacan commence par le symbolique et cherche les trous qui indiquent l'irruption du réel ; Deleuze et Guattari, en revanche, commencent par le réel comme processus immanent du désir et recherchent aussi bien les interruptions de ce processus que les transformations. Ces diverses manières d'habiter et de parcourir un même espace se retrouvent encore une fois dans *Mille plateaux* –malgré la disparition presque complète du nom de Lacan. Deleuze, Guattari et Lacan s'engagent dans une revendication de *prudence* ; c'est comme si après avoir exploré sans armure l'abîme des profondeurs, ils rentraient épouvantés et pressés de rétablir des défenses. Les agencements de Deleuze et Guattari et les artifices de Lacan prendront la relève des surfaces de *Logique du sens*.

3.1.3. *Lacaniser Deleuze et Guattari : comment fonctionnent les nœuds*

En ce qui concerne la réception lacanienne de *L'Anti-Œdipe*, bien qu'officiellement Lacan interdise sa lecture à l'Ecole Freudienne, on peut comprendre qu'il prend note des thèses de Deleuze et Guattari quand il s'intéresse à la manière dont fonctionnent les nœuds et non plus à leur signifié.

Dans les deux dernières leçons du *Séminaire XXIII*, on perçoit une tension constante entre deux conceptions du réel : le réel comme vide ou dimension évidée, trou, silence, absence du Nom du Père ; et le réel comme usine, siège d'une création ou d'une invention, celle du sinthome. Lacan oscille entre un inconscient qui ne marche pas –« ce qui fonctionne vraiment n'a rien à faire avec ce que je désigne du réel »⁷⁷¹ –, un inconscient qui cloche⁷⁷² mais qui est cependant la condition de toute production ultérieure, et un inconscient qui est la production même. Cette vacillation est présente

⁷⁷¹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII : le sinthome*, 13/04/1976. Dorénavant *SXXIII*.

⁷⁷² J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI : les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 22/01/1964. Dorénavant *SXI*.

déjà dans le *Séminaire VII*, où l'objet *a* et la Chose sont décrits comme un néant ou un vide –le vide du vase dans le célèbre exemple de Heidegger– où néanmoins quelque chose vient à osciller. Par conséquent, il y a chez Lacan plus qu'une caractérisation exclusivement négative du réel –comme non-existant, comme négation, comme barre ou trou. Et au moment où Lacan esquisse une tentative de caractérisation positive, la question n'est plus « qu'est-ce que ça veut dire » mais « comment ça marche » –le nœud « il faut l'écrire pour voir comment il fonctionne »⁷⁷³. Pour voir comment ça marche, « faut le faire ! »⁷⁷⁴, il faut créer, produire, construire. Ce réel positif qui est création ou invention est défini comme ce qui fait tenir ensemble des choses qui sont très étrangères les unes aux autres⁷⁷⁵. Le réel est donc faille, inexistence et échec –toutes les erreurs que Lacan commet en essayant de construire ses nœuds⁷⁷⁶–, mais aussi une autre écriture qui est un artifice –et ainsi l'inconscient cesse d'être théâtre pour devenir usine.

3.2. *Les critères de l'approche transcendantale chez Deleuze et Lacan, ou à quoi reconnaît-on le transcendantalisme ?*

À la fin de l'Analytique transcendantale, Kant établit que « le concept le plus élevé par où l'on a coutume de commencer une philosophie transcendantale, est la division en possible et impossible »⁷⁷⁷. La *Critique de la raison pure* localise cette limite et circonscrit la recherche philosophique à l'expérience possible, en laissant hors de son champ l'expérience impossible du noumène. La première étape de la pensée de Lacan se consacre à une tâche similaire, dans la mesure où elle étudie les caractères de l'ordre symbolique, qui structure toute expérience humaine, en même temps qu'elle situe la limite de cette structure dans la dimension du réel. À partir du *Séminaire IV*, ce réel est identifié explicitement à l'impossible, mais aussi à partir de ce séminaire –et même à partir du séminaire antérieur– Lacan commence à envisager la possibilité d'appeler également « expérience » la rencontre avec le réel, de telle sorte que l'expérience impossible cesse d'être impossible pour se réfléchir comme expérience de l'impossible. Dans ses œuvres des années soixante, Deleuze entreprend le projet d'examiner les conditions de la genèse du sens et du pensable, et à cette fin il a recours aux propriétés de la structure et de l'ordre symbolique –les rapports différentiels, les singularités, les séries, etc. Cependant, le pensable n'est plus ce qui se soumet aux présupposés du sens commun –dans ce cas on reconnaît, mais on ne pense rien–, mais ce qui leur fait violence, ce qui d'emblée ne peut pas être pensé. Ainsi, les conditions de possibilité sont exaspérées, sorties hors de leurs gonds et enracinées dans une certaine impossibilité ou impuissance, une certaine non-pensée. La division entre le possible et l'impossible, bien qu'elle continue à constituer les gonds autour desquels tourne la philosophie transcendantale chez Lacan et Deleuze, s'établit, en opposition à l'interdiction kantienne, afin de passer du premier au second, de la représentation à l'au-delà.

Nous avons ordonné la production théorique des deux penseurs selon deux grands temps ou étapes. On peut comprendre que la première étape prend comme point

⁷⁷³ SXXIII, 11/05/1976.

⁷⁷⁴ *Idem*.

⁷⁷⁵ SXXIII 13/04/1976. C'est aussi la définition du concept d'agencement dans *Mille plateaux* : « C'est une question de *consistance* : le 'tenir-ensemble' d'éléments hétérogènes ». G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 398. Dorénavant MP. Cfr. SXXIII, 18/11/1975 : « Pour que nous ayons quelque chose qui puisse être qualifié du vrai trou, il faut encadrer, cerner l'un des cercles par quelque chose, une consistance qui les fait tenir ensemble ».

⁷⁷⁶ SXXIII, 13/04/1976.

⁷⁷⁷ I. Kant, *Critique de la raison pure*, A 290 B 346. Dorénavant KrV.

d'ancrage le concept le plus élevé que Kant postule, et que cette étape constitue une propédeutique qui permet d'examiner les conditions et les rapports entre le possible et l'impossible pour se déplacer ensuite de la structure à son envers. Ainsi le premier geste ne contredit pas le second, mais le prépare. Par ailleurs, déjà dans le premier temps Deleuze et Lacan détectent la ligne de fuite qui leur permettra d'effectuer ce passage : la structure est dès le commencement traversée par une fêlure ou béance. Ce programme reformule complètement la notion de transcendantal : la sphère des conditions de l'expérience possible est dynamitée de l'intérieur par cette césure ou fêlure, et la tâche de détermination des conditions devient un exercice de suppression, de neutralisation ou d'évidement de toute forme *a priori*, de telle sorte que la considération de l'impossibilité devient elle-même une possibilité⁷⁷⁸ –puisque l'imposition d'un catalogue de principes *a priori* était précisément ce qui séparait irrémédiablement le possible et l'impossible. Néanmoins, quoique le but d'atteindre l'envers de la structure semblât d'emblée exiger une suppression absolue du transcendantal –au moins au sens kantien du terme–, celui-ci ne disparaît pas complètement : l'évidement ou fendillement devient lui-même condition transcendantale –réquisit pour penser autrement, pour penser la différence en elle-même, et pour ne pas décalquer le transcendantal sur l'empirique. Le transcendantal de l'expérience possible se maintient seulement pour être porté à sa disparition, pour revendiquer son vide ; mais il y a un transcendantal plus profond que Deleuze et Lacan préservent jusqu'à la fin, une expérience réelle qui n'est préfigurée dans aucune table des catégories.

Après avoir déterminé le concept le plus élevé de la philosophie transcendantale, Kant ajoute ce qui suit : « Mais, comme toute division suppose un concept divisé, il faut qu'un concept plus élevé encore soit donné, et ce concept est celui d'un objet en général (pris d'une manière problématique, abstraction faite de la question de savoir s'il est quelque chose ou rien) »⁷⁷⁹. En d'autres termes, par delà la distinction entre le possible et l'impossible il y a la question de déterminer si ce dont on parle est quelque chose ou rien. Cette question ne fait irruption qu'à la fin –de l'Analytique transcendantale–, c'est-à-dire, après l'étude des conditions de possibilité. Dans le cas de Deleuze et Lacan, leurs trajectoires vont de pair en ce qui concerne l'orientation vers le réel, le forçage du transcendantal jusqu'à le transformer en problème de l'impossible ; mais ils semblent se séparer au moment de déterminer si le réel est quelque chose ou rien. L'horizon sub-représentatif des intensités pré-individuelles et impersonnelles chez Deleuze se soutient certainement d'une fêlure, d'un vide, d'un désert ou d'une intensité = 0, mais les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* ne cessent pas de mettre en évidence qu'il s'agit d'un désert peuplé⁷⁸⁰. Lacan par contre met l'accent sur le hiatus, l'interruption ou la faille, et d'autre part, il souligne que dans le vide il y a quelque chose⁷⁸¹ –bien que ce soit une pure oscillation–, que le réel est aussi une affaire de production (*SXXIII*).

Les préoccupations de Deleuze et de Lacan sont sans doute différentes, les concepts qu'ils construisent ont des buts divers et s'appliquent à des champs différents du savoir –la philosophie et la praxis clinique–, mais tous les deux adoptent une approche transcendantale au moment d'élaborer leurs théories respectives. Cependant,

⁷⁷⁸ Il y aura, donc, deux manières antagoniques de comprendre le transcendantal : comme le processus qui subsume toute expérience sous la forme de l'identité –logé dans un sujet transcendantal– afin de la représenter ; ou bien comme la matrice d'une rencontre avec le radicalement différent –sans sujet ni formes *a priori*.

⁷⁷⁹ I. Kant, *KrV*, A 290 B 346.

⁷⁸⁰ En vérité, certains fragments de *Mille plateaux* permettent de concilier cette tension, dans la mesure où ils expriment une solidarité du vide avec l'oscillation : « Soustraire et mettre en variation, retrancher et mettre en variation, c'est une seule et même opération ». *MP*, p. 132.

⁷⁸¹ *SXI*, 22/01/1964.

la torsion qu'ils font subir au concept de transcendantal exige que l'on propose une série de critères qui justifient l'hypothèse selon laquelle l'horizon transcendantal est la surface d'enregistrement ou matrice commune où ils se rencontrent.

3.2.1. Détermination des conditions

L'adoption d'un point de vue transcendantal entraîne en premier lieu la position d'un troisième ordre entre le sujet et l'objet qui contienne les conditions de possibilité de l'expérience et du monde et, en second lieu, la revendication de l'immanence, dans la mesure où ce troisième ordre n'est plus celui d'un être souverain ou de formes suprêmes ou d'essences transcendantes –mais un ordre de conditions immanentes à l'expérience. Toutefois, le sujet transcendantal est remplacé, chez Deleuze et Lacan, par un champ transcendantal sans sujet –le sujet est maintenant effet et non plus principe–, par un champ impersonnel et pré-individuel : un univers sub-représentatif de différences, intensités et singularités chez le premier, et un ordre symbolique qui fait de l'inconscient une structure linguistique chez le second. Lacan dans les années cinquante, et Deleuze dans les années soixante, coïncident dans le fait d'inventorier les propriétés de la structure parmi les conditions, et coïncident dans le fait de caractériser cette structure comme une multiplicité d'éléments virtuels –l'Idée-problème chez Deleuze– ou symboliques –chez Lacan– définis par leurs rapports différentiels et déterminés réciproquement. Ainsi, pour commencer, les discours de Deleuze et de Lacan entrent en résonnance dans un enjeu commun à savoir utiliser les critères structuraux afin de redéfinir le troisième ordre du transcendantal. Cependant, en même temps qu'ils adhèrent aux prémisses structurales, ils notent au cœur de la structure une tension, une ligne de fuite qui déplace les frontières, ouvre les marges et vise vers un au-delà. La case vide, l'objet = x, le non-sens, la fêlure, la non-pensée, le degré zéro ou le manque ne sont pas seulement ce qui force la structure à produire des équilibres instables sur une disparité constitutive, mais sont aussi ce sans quoi il n'y aurait point de structure. De ce point de vue, bien que le premier critère pour reconnaître le transcendantal, le fait de postuler un ensemble de conditions, s'ancre au début dans la structure, tout de suite on comprend qu'il s'agit d'une structure sortie hors de ses gonds, d'une structure qui insinue son propre dépassement.

Dans les années cinquante, la primauté de l'ordre symbolique chez Lacan faisait de cette dimension le siège du transcendantal, mais certainement le réel et l'imaginaire définissaient aussi une sorte particulière de rapports qui conditionnaient l'expérience et la perception humaines –voir section 2 du chapitre I. En ce sens, bien que le symbolique délimitât le terrain du possible, Lacan esquissait déjà un dehors qui, au-delà du transcendantal de la structure, constituait une autre sorte de transcendantal. Dans le cas de Deleuze, son étude des conditions dans *Différence et répétition* ou *Logique du sens* ne se joue pas dans le domaine du possible –sauf pour démanteler les postulats du sens commun– mais dans celui du réel : ce qui intéresse Deleuze est de déterminer les conditions de l'expérience réelle –l'expérience impossible du point de vue du possible–, des conditions qui ne sont pas plus larges que le conditionné –c'est-à-dire, qui ne sont pas préalables, qui ne valent pas en général mais dans chaque cas concret et qui se génèrent en même temps qu'elles génèrent le conditionné. Les conditions cessent par conséquent d'être des formes données d'avance pour une expérience possible –ordinaire– et se révèlent être un principe plastique d'expérimentation –une expérience supérieure– ; elles sont le principe d'une genèse et non pas d'un conditionnement. Toutefois, si nous avons situé cette première étape de la production de Deleuze sous le titre « De ce côté-ci » c'est parce que, bien que les conditions qu'il étudie soient déjà les

conditions d'un au-delà, elles conservent encore les caractères de l'en deçà, de la structure –qui par ailleurs constitue déjà un au-delà de la représentation.

À partir de ces coordonnées, il y aurait chez le premier Deleuze –voir section 3 du chapitre II–, ainsi que chez le premier Lacan, une double présence du transcendantal en deçà et au-delà de la structure. Le premier sens du transcendantal aura « De l'autre côté » un destin singulier : sa disparition ou son évidemment deviendra lui-même partie intégrante du transcendantal au second sens, du transcendantal comme condition d'accès à l'envers de la structure. Le troisième ordre s'évidera dans un processus de soustraction jusqu'à ne conserver que le trou de son évanouissement ; le trois, en dernière instance, tend asymptotiquement au zéro. Dans un premier temps la différence et le rapport différentiel habitent ce troisième ordre, mais dans un second temps –qui chez Deleuze commence déjà dans la première étape– le contenu de cet ordre sera la fêlure, la béance, le chaos ou le réel –qui réabsorbe la différence attribuée avant au symbolique–, c'est-à-dire, que les conditions deviennent un au-delà des conditions.

Chez Lacan, l'analyse des causes de l'inorganisation réelle –l'au-delà des lois, l'échec des lois– se substituera à l'étude des lois de l'organisation symbolique. Sa démarche s'éloigne du langage et du signifiant pour adopter une vue panoramique qui comprenne le rôle du réel et son expérience. La primauté du symbolique se relativise et, sans renoncer à son caractère constituant, la structure est réutilisée comme pivot pour accéder à son envers, de telle sorte que la première recherche opère comme propédeutique –permettant ainsi d'établir une continuité et non pas une rupture entre le Lacan de la logique du signifiant et le Lacan de l'orientation vers le réel. Mais les prolégomènes, par opposition à ce qui se passait dans la philosophie kantienne, ne s'orientent pas vers la circonscription de la connaissance au dedans, mais s'orientent vers l'accès au dehors. Le premier geste est donc indispensable pour étayer le second –dans la mesure où sans structure il n'y a pas d'envers. Dans ce passage, cependant, la conception du symbolique change substantiellement : avec l'imaginaire, il sera semblant, artifice, construction précaire qui vient secourir l'être humain face à l'expérience du réel –et cette construction sera l'objet d'une critique chaque fois qu'elle essaie de colmater le réel. L'Autre, A, qui était le lieu transcendantal de l'ordre symbolique, cède son poste constituant à l'objet *a*, à la minuscule ; l'inconscient structuré comme un langage est remplacé par un inconscient qui se tait ; les prérogatives transcendantales se transfèrent de la dignité ontologique de la structure symbolique au vide du réel.

À partir des années soixante-dix, Deleuze entreprendra aussi, en collaboration avec Guattari, une recherche sur le réel. Tout le vocabulaire qu'il doit à l'ordre symbolique disparaît pour faire place à l'univers intensif du plan d'immanence et du corps sans organes comme réel sans médiations. La tâche de neutralisation du transcendantal –de l'expérience possible– est réalisée grâce à la découverte de la fêlure comme principe transcendantal profond –de l'expérience réelle. Une fois accompli le projet initial de mettre au jour les conditions d'une pensée positive de la différence, Deleuze se penche sur l'abîme du réel. Mais le dépassement vers l'au-delà des conditions, loin d'être un abandon de l'approche transcendantale, constitue son achèvement, sa radicalisation –c'est la raison pour laquelle Deleuze présente *L'Anti-Œdipe* comme un livre kantien et *Mille plateaux* comme un livre post-kantien⁷⁸². Le réel est maintenant la condition dernière –et le virtuel, après le laps de temps durant lequel il disparaît, ne sera plus symbolique mais réel.

⁷⁸² G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 289. Dorénavant DRF.

L'analyse du rôle des pulsions chez Freud que Deleuze réalise dans *Présentation de Sacher-Masoch* indique déjà le tracé de ce parcours. Freud commence par étudier comment fonctionne le principe du plaisir et comment il détermine et conditionne la vie psychique, mais c'est seulement quand il se déplace vers l'au-delà de ce principe qu'il est capable d'en poser définitivement le fondement. Thanatos « est déterminable comme fondement, et plus que fondement, de la vie psychique. Nous devons en parler, car tout en dépend, mais, précise Freud, nous ne pouvons le faire que d'une manière ou spéculative, ou mythique. Pour le désigner, nous devons en français garder le nom d'instinct, seul capable de suggérer une telle transcendance ou de désigner un tel principe 'transcendantal' »⁷⁸³. Ce que Freud avait considéré jusqu'alors comme une condition première, le principe du plaisir, se découvre être un principe empirique ou une loi ; mais « il faut une autre sorte de principe, un principe de second degré, qui rende compte de la soumission nécessaire du domaine au principe empirique. C'est cet autre principe qu'on appelle transcendantal »⁷⁸⁴. En extrapolant cette division aux pensées de Deleuze et de Lacan, nous comprenons que dans un premier moment tous les deux cherchent les conditions sous la forme de la loi, alors que dans un second moment ces conditions s'avèrent empiriques –ou transcendantales en son sens faible– dès lors qu'on découvre une condition plus profonde, un au-delà qui n'est plus le noumène interdit mais le siège de toute genèse –la cause chez Lacan.

Différence et répétition rend aussi compte de cette opération qui permet de renverser l'approche kantienne et de faire du dehors le vrai transcendantal : la troisième synthèse du temps, dans le second chapitre, est le lieu où l'instinct de mort se présente comme le modèle de l'avenir, de l'inattendu ou du radicalement neuf, dans la mesure où il met en jeu un rapport paradoxal, un (non)rapport où le Je et les objets sont dissous –et où il ne reste que le sujet larvaire et l'objet réduit à l'intensité = 0 des différentiels. L'instinct de mort est ainsi l'expérience de la fêlure, du multiple insubordonné et de sa puissance. *Logique du sens*, de son côté, se soutient seulement de l'abîme de la fêlure, de l'instinct de mort ou du corps sans organes qui agit comme principe transcendantal grâce auquel le sens peut séparer et distinguer les propositions et les états de choses⁷⁸⁵. Le recours au non-rapport sera aussi la ressource du second Lacan pour dépasser l'ordre des constructions symbolique-imaginaires et rendre possible la rencontre avec le réel.

L'enjeu de Deleuze, dès le début, et celui de Lacan, à partir de l'orientation vers le réel, consiste à s'élever à un point de vue précédant celui de l'entendement législateur sans cependant s'abîmer dans le chaos absolu. Cette régression maintient néanmoins l'approche transcendantale dans la mesure où elle constitue encore une recherche sur les *conditions* qui interviennent dans la production de l'expérience, bien qu'elles soient des conditions génétiques et non pas purement descriptives, c'est-à-dire, des conditions qui rendent compte de la genèse des conditions postulées par Kant, qui remontent jusqu'au point d'indistinction de l'intuition et du concept –qui ne sont plus principes premiers– dans les différentiels ou dans l'objet *a*.

⁷⁸³ G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 28. Dorénavant *SM*.

⁷⁸⁴ *SM*, p. 97.

⁷⁸⁵ Il est vrai qu'à partir de *L'Anti-Œdipe*, la conception du vide et de l'instinct de mort change substantiellement –voir section 1.5 du chapitre IV. L'instinct de mort comme agent mortifère sera rejeté, mais la mort comme puissance de création continue se présente comme l'élément transcendantal dernier. Le corps sans organes est au début instinct de mort : il est ce qui détraque les machines désirantes, délie les flux et désorganise ; promeut des échanges, déterritorialise et décode. Mais « les machines désirantes ne marchent que détraquées, en se détraquant sans cesse » (*AO*, p. 14), ce qui veut dire que la mort –ici l'anti-production ou l'improductif– est encore la condition transcendantale dernière. Néanmoins, à partir du chapitre III de *L'Anti-Œdipe*, l'instinct de mort apparaît comme ce qui doit être grillagé –clôturé dans le moment d'anti-production pour éviter qu'il envahisse toute la machine et aplatisse le désir.

Les conditions, par conséquent, ne sont plus la raison suffisante des formes *a priori* de Kant, mais une « étrange 'raison' »⁷⁸⁶ qui fait de la Différence –l'oscillation, la variation continue– la seule raison suffisante. Toutefois, d'être remonté à la perspective de la genèse rend visible le fait que cette condition fonctionne seulement grâce à une fêlure qui la traverse, grâce à un principe plus profond –l'*Untersinn*–, une étrange raison de l'étrange raison. Depuis ses premiers travaux, Deleuze identifie, à côté des conditions ordinaires, une autre sorte de conditions : la mauvaise volonté, la mauvaise nature, la bêtise, la folie, l'impuissance, etc. –où il faut comprendre « mauvais » comme fêlé, évidé, des-essentialisé– ; c'est-à-dire, une certaine absence des conditions, un certain désert ou vide –le transcendantal est donc le fait que nous ne pensons pas encore, la non-existence de la pensée et non plus ses formes *a priori*–, ou, en termes kantien, un inconditionné au-delà des conditions –non plus un inconditionné substantif et substantiel, mais un inconditionné qui est un non-fondement, un *effondement*, un désert. L'univers des intensités est lui aussi, certainement, transcendantal, mais sans le désert il resterait invisible.

Cette montée à la perspective de la genèse ne se réalise dans le discours de Lacan qu'à partir de la formulation de la science du réel. Pendant les années cinquante, il se maintient dans un ordre homologue à celui de l'entendement législateur, dans l'ordre symbolique, asubjectif et transcendantal, qui règle l'univers humain. C'est à partir de la considération de l'expérience du réel que Lacan découvre un au-delà de la loi, une cause qui opère au moyen d'une béance –l'objet *a*–, un vide qui ne contient qu'une pure oscillation, et qui explique l'applicabilité de la loi –voir section 3 du chapitre III. Lacan accède à l'ordre du réel à travers la faille ou la fissure de la loi, à travers ses échecs et ses court-circuits, où il n'y a plus de rapport mais du non-rapport –vides et inexistentielles : la femme, l'Autre de l'Autre, le Nom du Père, le rapport sexuel, la Chose, etc. Lacan passe ainsi de l'étude du discours à l'étude des coupures de ce discours, et la coupure se révèle comme étant sa dimension constituante. Au dessus de la loi, il découvre la cause –de la même façon que Kant avait besoin d'une raison plus haute que l'entendement– ; au dessus de l'objet *a priori*, il découvre l'objet *a* ; au dessus de l'expérience possible symbolique, articulée par la loi du signifiant, il découvre l'expérience impossible du réel ; au dessus des concepts, il découvre l'*Unbegriff*. Le vide chez Lacan n'est plus le vide d'un signifiant absent, mais un vide immanent, un moment intrinsèque à la production en tant que détention, faille ou échec de cette production –semblable au moment d'anti-production des machines désirantes dans *L'Anti-Œdipe*.

L'Anti-Œdipe comporte un changement de la conception du vide. Dans la compréhension de l'inconscient, la machine se substitue au vide. Cependant, il demeure encore un intérêt pour le potentiel subversif du vide, présent dans l'exercice de la soustraction –corps *sans* organes, société *sans* État, (n–1), etc.– ; une soustraction qui, d'autre part, est voisine des barres de Lacan. *L'Anti-Œdipe* conteste donc le vide comme manque mais conserve et promeut le vide comme soustraction et désert, intensité = 0 ou corps sans organes. Il s'agit d'un vide qui « n'a jamais été contraire aux particules qui s'y agitent »⁷⁸⁷, un vide où, comme affirme Lacan, « quelque chose [...] vient osciller dans l'intervalle »⁷⁸⁸. « Dans cette béance, il se passe quelque chose »⁷⁸⁹, et ce quelque chose se passe de la même manière que les événements passent sur le corps sans organes ou le plan d'immanence de Deleuze et Guattari, c'est-à-dire cela se

⁷⁸⁶ DR, p. 80.

⁷⁸⁷ G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 109. Dorénavant D.

⁷⁸⁸ J. Lacan, *SXI*, 22/01/1964.

⁷⁸⁹ *Idem*.

passé selon une temporalité différente de celle de l'histoire et de l'horloge. Ce qui se passe, maintient Lacan, est « quelque chose de l'ordre du *non-réalisé* »⁷⁹⁰ ; quelque chose, pourrait-on dire avec Deleuze et Guattari, de virtuel –de réel sans être actuel. L'oscillation du réel chez Lacan peut ainsi se lire parallèlement à l'oscillation du corps sans organes chez Deleuze et Guattari.

À partir de *Mille plateaux*, la recherche sur les conditions ne se réduit plus au champ transcendantal et à la fêlure. L'opposition entre profondeur et surface perd vigueur au profit d'un seul plan d'immanence ou de consistance où tous les éléments coexistent. La causalité et le conditionnement sont alors comprises de manière bidirectionnelle –aussi bien l'actuel que le virtuel seront conditions l'un par rapport à l'autre. La logique des devenirs se substitue à la logique des rapports différentiels, et le devenir imperceptible –voir section 2.3.3 du chapitre IV– reprend la fonction de la fêlure. Le résultat de ce devenir sera solidaire de la critique du rapport sexuel chez Lacan –voir section 4 du chapitre III– : il n'y a plus rien à cacher⁷⁹¹.

Deleuze maintient le questionnement sur les conditions jusqu'à la fin, bien que sa conception varie au fil de ses travaux : dans *Mille plateaux*, l'étrange raison devient les règles mêmes de la planification et de la diagrammatisation, elle se convertit en une série de critères qui s'exercent et se constituent dans chaque cas –qui ne sont pas donnés par avance– ; dans *Le pli*, Deleuze cherche les conditions de l'événement –le chaos, le crible et le plan d'immanence– ; dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le plan d'immanence, les concepts et les personnages conceptuels répondent à la question de la genèse. La dernière version de la fêlure est le chaos, le dehors du dehors –un dehors du plan d'immanence, un envers de l'envers, puisque le plan était déjà l'envers de la structure–, le point où les forces du dedans et du dehors se serrent et s'embrassent, le point de leur indiscernabilité. Ce geste ne réintroduit pas une transcendance dans la mesure où le chaos n'existe pas, il est seulement la perpétuelle mise en abîme du plan, le vide purement virtuel et sans consistance d'où procède toute consistance ultérieure. Le plan est l'expérience réelle du chaos, le chaos avec des critères, le crible qui permet de recouper le chaos et d'en extraire quelque chose.

Dans la trajectoire de Lacan, Jean-Claude Milner –voir section 4.5 du chapitre III– limite l'approche transcendantale à la période où sa recherche porte sur les lois universelles et nécessaires du symbolique, et affirme que le besoin de prendre en compte le hasardeux, le contingent et le singulier –l'impossible du réel, les fissures de ces lois– mène Lacan à abandonner la perspective transcendantale et à la remplacer par la mathématique. Néanmoins, Lacan laisse ouverte la possibilité d'interpréter son discours du point de vue transcendantal⁷⁹², un transcendantal qui ne sera plus la loi mais son échec et ses exceptions. Depuis les années soixante, la question sur les conditions se divise en deux : la question du réel d'une part, et la question des dispositifs, des semblants –symbolique-imaginaires– et des sinthomes –réels– qui viennent se créer à partir du premier réel, d'autre part. Seuls ces dispositifs se soutiennent d'une faille qui, en plus de leur ruine, constitue paradoxalement leur condition de possibilité.

D'autre part, la refonte du transcendantal entraîne chez les deux penseurs un remaniement complet de l'architectonique de la critique. Là où la table des catégories était encore présente dans « La méthode de dramatisation », dans *Différence et répétition* l'analytique transcendantale disparaît au profit d'un élargissement de la dialectique transcendantale, scindée maintenant en deux versants : critique de l'image

⁷⁹⁰ *Idem.*

⁷⁹¹ *MP*, p. 356.

⁷⁹² « Je ne me croyais pas si transcendantal, mais enfin, on ne sait jamais très bien ». J. Lacan, Le Séminaire, livre XVII : *L'envers de la psychanalyse*, 13/05/1970.

de la pensée (*DR*, chapitre III) et recherche sur les Idées-problème (*DR*, chapitre IV) – une scission analogue à la division des conditions que nous venons de noter chez Lacan. L'esthétique transcendantale de l'espace et du temps est remplacée par la « Synthèse asymétrique du sensible » (*DR*, chapitre V), par la théorie des différentiels en tant qu'éléments génétiques de l'intuition et du concept. En ce qui concerne Lacan, l'exigence d'une réforme de l'esthétique transcendantale est présente dès le début de son enseignement : d'abord, à cause de la primauté du critère de position que les rapports structurels imposent –l'espace serait un élément plus important que le temps dans la détermination du sujet– ; ensuite, à cause de l'incorporation d'une expérience que la *Critique de la raison pure* excluait –l'expérience du réel, de l'objet *a*. La revendication de la topologie force à Lacan à subvertir complètement la division critique entre analytique, esthétique et dialectique –une division qui était encore en vigueur dans les années cinquante⁷⁹³. Dans la mesure où Lacan se sert de la logique pour formuler sa nouvelle esthétique transcendantale, il n'est plus possible d'établir une division rigide entre les deux –analytique et esthétique– ; et dans la mesure où la topologie étudie les figures problématiques –figures dans lesquelles l'espace faillit–, il n'est pas non plus possible de tracer une séparation claire d'avec la dialectique –voir section 2.3 du chapitre III. La logique du réel permet de comprendre les failles de la loi non comme ce qui la ruine mais comme ce qui la rend possible, comme sa condition de possibilité –le lieu de sa genèse–, et réunit ainsi la contingence avec l'approche transcendantale. Ce qui rend possible est donc l'impossible, ce qui constitue l'être est le vide, ce qui permet le fonctionnement de la loi est son propre échec. L'analytique transcendantale dans ce second moment s'évide comme elle s'est évidée chez Deleuze : il n'y a plus un inventaire de catégories mais une perspective singulière, valable seulement pour chaque cas concret et non en général. De l'*a priori* reste seulement le *a*, l'oscillation de l'objet *a*. La dimension transcendantale combinée avec le point de vue de la singularité devient ainsi une dimension paradoxale, dans la mesure où elle plante un ordre dont la condition est que quelque chose –le fondement, la garantie, toujours transcendantale– doit manquer.

3.2.1.1. *A priori et universalité*

À partir de là, il est évident que la nouvelle recherche transcendantale chez Deleuze et chez le second Lacan, dans la mesure où elle prétend s'émanciper des modèles identitaires de la représentation pour accéder au réel, ne peut pas fournir un catalogue de formes *a priori* valables pour toute expérience en général. Néanmoins, pour les tenir pour des penseurs de filiation transcendantale, on doit identifier la manière dont ils incorporent et transforment l'idée que les conditions ne s'extraient pas de l'expérience –la solution de ce problème se trouvera dans la distinction entre l'expérience possible ou ordinaire et l'expérience impossible ou supérieure. Certainement, le premier Lacan présente l'ordre symbolique⁷⁹⁴, et en particulier les lois de la métaphore et de la métonymie, les propriétés du signifiant, comme la structure *a priori* de toute expérience ; quant au Deleuze des années soixante, il commence en présentant une casuistique transcendantale dans « La méthode de dramatisation » –qui

⁷⁹³ L'esthétique était certainement plus spatiale que temporelle, mais il était possible de la distinguer par rapport à une analytique transcendantale –qui contiendrait les lois *a priori* de la métaphore et la métonymie– et une dialectique transcendantale comprise comme critique des identifications imaginaires.

⁷⁹⁴ « Le symbolique ici donne une loi *a priori*, un mode d'opération qui échappe à tout ce que nous pouvons faire surgir d'une déduction des faits dans le réel ». J. Lacan, *Le Séminaire, livre III : les psychoses*, 08/02/1956. Dorénavant *SIII*.

n'est pas plus un ensemble de conditions *a priori* mais plutôt une typologie des cas—pour ensuite, dans *Différence et répétition*, rejeter toute tentative de formuler une table des catégories. S'il y a quelque chose *a priori*, c'est la pure Différence —la différence constituante de la structure symbolique chez Lacan, l'Idée ou l'horizon virtuel chez Deleuze. *A priori*, donc, veut dire pré-subjectif et pré-objectif, mais sans forme. La légalité *a priori* n'est plus un ensemble de formes préétablies et fixes mais une règle particulière de la production de chaque objet et sujet en vertu des rapports entre leurs différentiels —cette règle particulière deviendra, des années plus tard, l'agencement chez Deleuze et le sinthome chez Lacan. La condition est ainsi immanente à l'objet qu'elle conditionne, et l'*a priori* s'autoproduit et s'actualise pendant son activité conditionnante, au lieu de rester indifférent à ce qu'il conditionne ; par conséquent, il s'éloigne du possible. Toutefois, en même temps, Deleuze et Guattari font place à un *a priori* plus profond : un réel qui s'échappe, une fêlure où les intensités fourmillent —le temps comme pure forme vide chez Deleuze, à partir de Kant, est la seule forme qui se conserve, bien qu'il soit une forme évidée, pure césure ou fêlure. Cet *a priori* plus profond est ce qui permet d'affirmer l'universalité de la différence : ce n'est qu'en purgeant le terrain du réel qu'il devient possible de saisir la singularité de l'exceptionnel.

Dans *Mille plateaux* il y a aussi un usage paradoxal de la notion d'*a priori* : le corps sans organes y est classé parmi les conditions de toute production comme « synthèse *a priori* où quelque chose va être nécessairement produit sur tel mode, mais on ne sait pas ce qui va être produit »⁷⁹⁵. Entre le corps sans organes et ce qui se passe sur lui —ou ce qu'il fait passer—, Deleuze et Guattari postulent un rapport de synthèse *a priori* : mais ici « synthèse *a priori* » veut dire, en premier lieu, que quelque chose se produit sans qu'on puisse l'anticiper, et, en second lieu, que le produit fait partie de la production du corps sans organes —une causalité immanente. En 1980 Deleuze et Guattari reprennent le projet de présenter une table des catégories, mais ils se revendiquent héritiers de Whitehead et non plus de Kant —voir section 1.5 du chapitre IV— : il s'agit d'une table capable de loger non seulement le possible et le réel mais aussi l'impossible, c'est-à-dire, des cases vides qui permettent à la table de se réinventer à chaque instant. Deleuze et Guattari remplacent aussi la question des conditions de la structure et de la genèse par la question de la production et du processus —en évitant de cette façon les difficultés concernant les rapports des deux plans de la *Logique du sens*. La machine abstraite se substitue à la structure, et l'exigence d'universalité est abandonnée⁷⁹⁶.

L'orientation vers le réel suppose pour Lacan la relativisation de l'Autre comme « lieu transcendantal » et siège des formes *a priori* —quoique ces formes ne fussent que le squelette de la structure—, une relativisation analogue à celle que Deleuze accomplit dans les années soixante —voir notamment la conception de la structure Autrui dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. L'objet *a* maintient le « *a* » mais renonce au « *priori* » ; cet objet, loin d'être une forme, est la ruine de toutes les formes. Et bien que l'objet *a* ne soit pas un objet empirique mais la cause du désir, l'*a priori* du désir, il est en même temps l'objet d'une expérience supérieure, d'une intuition impossible. En empruntant l'expression à Schelling, on pourrait dire en tout cas qu'il s'agit d'un « *a priori* empirique », l'*a priori* d'un empirisme transcendantal où les conditions sont

⁷⁹⁵ *MP*, pp. 188-189.

⁷⁹⁶ La machine abstraite « n'est pas universelle ou même générale, elle est singulière ; elle n'est pas actuelle, mais virtuelle-réelle ; elle n'a pas de règles obligatoires ou invariables, mais des règles facultatives qui varient sans cesse avec la variation même, comme dans un jeu où chaque coup porterait sur la règle ». *MP*, p. 126.

elles-mêmes le produit d'une expérimentation. Tandis que le vrai transcendantal se trouve ainsi dans une expérience supérieure, l'abîme entre l'empirique et le transcendantal ne se maintient que si l'empirique se comprend comme possible et non pas comme réel. Deleuze et Lacan font donc descendre l'empirique et le transcendantal jusqu'à leurs différentiels, au point d'indifférenciation où l'un passe dans l'autre.

D'autre part, le nouveau point de vue qui met en cause la primauté du symbolique répond aussi chez Lacan au besoin clinique et théorique d'accéder au particulier et au singulier. Le passage de l'ontologie –de la « dignité ontologique » du symbolique– à la logique –du réel– n'implique pas une consolidation de l'approche universelle ; au contraire, la logique aspire à trouver les failles de l'universalité –qui n'est convoquée que pour être niée de deux manières différentes, comme on le voit dans les formules de la sexualité–, la fêlure qui la fait fonctionner. La recherche se déplace ainsi de la détermination des catégories de l'inconscient au trou au milieu de ces catégories, de l'*a priori* du symbolique à l'irruption du réel. L'ordre de l'échec s'avère donc constituant, condition dernière.

Le concept de cause que Lacan manie est arraché au terrain de l'universel et du nécessaire pour être mis au service de l'analyse du hasardeux et du contingent –voir section 3 du chapitre III. Au lieu de chercher une séquence légale de causes et d'effets, il signale les discontinuités de cette séquence –il y a de la cause là où la loi échoue. Le principe transcendantal est maintenant la *tuché* ; la répétition et l'instinct de mort se séparent du symbolique et s'associent au réel, au pas-tout de l'ordre symbolique. Ainsi, la nouvelle approche de Lacan permet d'articuler la contingence et la perspective transcendantale, elle permet de diriger le transcendantal vers la contingence. L'orientation vers le réel, par conséquent, au lieu d'entraîner un abandon de la méthodologie transcendantale, constitue son achèvement. Les fissures de la loi ne sont pas simplement son échec, mais sa condition de possibilité, le lieu de sa genèse. Le transcendantal devient donc un point de vue sur le singulier, valable seulement dans chaque cas concret et non pas en général.

3.2.2. Une théorie de l'expérience

Dans une note de bas de page de *Différence et répétition*⁷⁹⁷, Deleuze indique les deux directions vers lesquelles la théorie kantienne se dépasse elle-même : celles de l'idée dialectique et de l'idée esthétique. Dans leur théorie de l'expérience, Deleuze et Lacan vont plutôt puiser du côté de l'idée esthétique que du côté de l'esthétique transcendantale elle-même –l'idée dialectique sera le point de départ de leurs reformulations de la critique. L'expérience, du point de vue transcendantal, est une construction et non pas une reproduction ; elle entraîne une activité synthétique : « l'expérience est sans aucun doute le premier produit de notre entendement mettant en œuvre la matière brute des impressions sensibles »⁷⁹⁸. Néanmoins, tandis que l'esthétique kantienne fait appel à une adéquation ou conformité entre l'intuition et le concept –qui ne cesse pas toutefois d'être obscure–, l'expérience chez Deleuze et Lacan est plutôt l'expérience d'une inadéquation, est plutôt l'expérience de l'idée esthétique –pour laquelle il n'y a pas de pensée adéquate– ; elle est, donc, une expérience supérieure et non pas une expérience possible.

Pour le Lacan des années cinquante, l'expérience est encore, en vérité, l'expérience possible du symbolique, sa perspective transcendantale est encore trop kantienne. L'accent mis sur la primauté du signifiant le conduit à critiquer l'idée d'une

⁷⁹⁷ DR, p. 282.

⁷⁹⁸ I. Kant, *KrV*, A 1.

expérience pure préalable au langage, l'idée d'un donné immédiat, et à revendiquer l'expérience comme construction symbolique. Mais cette même critique l'oblige à postuler un au-delà de la construction dont on ne peut cependant parler que d'une forme mythique ; le réel, ici, est proche du noumène kantien. Cependant, en même temps, la distance avec Kant se manifeste dans les hésitations de Lacan par rapport au réel : il oscille entre interdire la pensée sur l'origine du langage et explorer le territoire de l'au-delà –esquisser, bien que ce soit sous la forme hallucinatoire, la possibilité d'une expérience non symbolique.

À partir des années soixante, cette tension se résoudra à travers la direction de l'expérience impossible. L'exigence de refaire l'esthétique transcendantale vise à incorporer cette expérience que la *Critique de la raison pure* excluait mais qui est cependant présente dans la *Critique de la faculté de juger*. L'expérience de l'objet *a*, comme l'expérience du sublime, entraîne un excédent empirique –une empirie évidemment supérieure, non pas ordinaire– qui ne peut être subordonné sous aucun concept. Il s'agit du réel sans concept, du vide qui néanmoins est *quelque chose* –pure oscillation intensive. Dans le *Séminaire VII* Lacan maintient encore la notion de Chose pour préserver vide le lieu de l'accord, de l'harmonie ou de la consonance –pour conjurer l'idée d'un réel plein, un, total–, mais il renonce finalement à toutes les majuscules afin de revendiquer l'espace intensif de l'objet *a* par opposition à la transcendance –le réel est ainsi un suppléant sans titulaire, sans principe ou substance première⁷⁹⁹. L'expérience de cet espace n'est plus une expérience signifiante mais une expérience de l'envers de la structure : elle ne signifie plus rien –comme le « a » de l'objet *a*. Le désir, de ce point de vue, n'est plus le mouvement initié par un signifiant absent, mais ce que produit une cause asignifiante. Et en ce sens, le manque n'est pas privation ou carence mais disproportion d'un réel qui dépasse les marges des concepts symboliques. Pour explorer ce nouveau domaine, Lacan substitue à la linguistique la topologie, qui joue un rôle analogue au calcul différentiel et à la littérature chez Deleuze : elle est ce qui permet de rendre compte de l'expérience du vide en termes positifs, ce qui permet de concevoir une expérience du noumène⁸⁰⁰ –qui n'est plus l'objet d'une théologie négative.

Dans la section 2 du chapitre III nous démontrions que le rien du réel n'est pas compris dans la table kantienne du rien ; mais si Lacan reprend cette table, c'est pour souligner le rôle qu'elle joue dans le système de Kant : sans la considération du rien, qui constitue la limite de l'expérience possible, l'architectonique de la raison pure perd sa systématisme. Le vide est, encore une fois, constituant, c'est le transcendantal en dernier ressort. En dialoguant avec Kant, Lacan caractérise le réel comme objet vide sans concept –l'objet pour lequel il n'y a pas de concept capable de le réduire à l'unité–, un objet qui est vide au regard de l'intuition de l'expérience possible et non au regard de l'expérience réelle. Le réel est vide –réel/*Leer*– mais, comme les grandeurs négatives, il ne l'est pas que par rapport à autre chose ; l'objet *a* n'est négatif que par rapport à l'objet de la connaissance. Ce vide n'est pas une absence mais le résultat d'un débordement, d'une intuition trop grande pour tenir dans un concept ; et l'effet de ce débordement sera exprimé sous la forme d'un non-rapport, d'une non-pensée.

Deleuze et Lacan trouvent tous les deux la clé pour passer de l'en deçà à l'au-delà dans l'expérience du sublime. L'objet *a*, comme l'idée esthétique, « donne

⁷⁹⁹ « Sans doute avons-nous à tendre l'oreille au non-dit qui gîte dans les trous du discours, mais ceci n'est pas à entendre comme des coups qu'on frapperait derrière le mur ». *E*, p. 307.

⁸⁰⁰ Dans la section 2.2 du chapitre III, nous affirmions que l'objet *a* n'est pas un noumène, un *ens rationis* ou concept vide sans objet, sans intuition, mais une intuition sans concept. L'objet *a* n'est pas pensable parce qu'il n'y a pas de concept adéquat pour lui, mais néanmoins il se donne.

beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de *concept*, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible »⁸⁰¹. Lacan reformule la théorie freudienne de la sublimation pour l'apparenter à celle du Kant de la *Critique du jugement*. La pulsion sublimée, qui passe au-delà du principe du plaisir, au-delà des objets empiriques du désir structurés dans le champ symbolique, se dépouille de ce qui la définit, et reste comme une pure énergie sans spécification ni assignation ; en d'autres termes, elle se libère, comme l'imagination face au sublime, de la détermination symbolique du concept. Et cette libération est justement la condition de possibilité de tout désir d'objets et de tout jugement par concepts. Lacan définit la sublimation –voir section 2.4 du chapitre III– comme l'élévation d'un objet à la dignité de la Chose, cependant la Chose n'est plus, comme chez Freud, un objet premier perdu, mais la pure perte sans objet perdu –le vide intensif– le lieu du désir pur sans objet. L'expérience du sublime et la sublimation n'ont plus à voir avec des objets empiriques mais avec quelque chose d'un autre ordre ; et ils ne s'ordonnent pas aux principes –empiriques– de l'expérience ordinaire et du plaisir, mais à des principes supérieurs –transcendants– au-delà du principe du plaisir. Il s'agit de la démesure, de ce qui est hors pair dans le règne des objets empiriques, mais qui néanmoins constitue l'indice sensible de l'irreprésentable et se manifeste comme pure oscillation, en étant en même temps la condition de la genèse des objets symboliques.

De son côté, Deleuze met en cause l'esthétique transcendantale kantienne en revendiquant le cauchemar du cinabre affolé ou en variation continue –voir section 3.2 du chapitre II–, en utilisant l'exemple de Kant pour faire un saut vers l'au-delà de l'expérience possible et accéder à l'univers des différentiels. La science des limites de Kant visait à confiner la pensée dans l'expérience possible et à conjurer deux menaces : une nature non soumise aux lois et une pensée délirante ; le cinabre affolé –tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd– et les rêves d'un visionnaire. La science des limites de Deleuze renverse l'interdiction kantienne et prend ces deux craintes comme les vrais objets ou agents de l'empirisme supérieur, comme le lieu de toute genèse –pour cette raison, la littérature et la clinique seront ses alliées. Mais afin d'accomplir ce renversement, Deleuze doit se défendre de trois accusations : celle de dogmatisme, celle de délire extravagant et celle de chaos. En premier lieu, son empirisme transcendantal n'est pas dogmatique car il ne prétend pas combler la fêlure avec un fondement substantiel, mais seulement revendiquer l'univers intensif du virtuel ; en second lieu, Deleuze admet la thèse kantienne suivant laquelle la perspective de la genèse ne peut qu'être délirée ou fabulée, mais cela n'en fait pas pour autant un « vain rêve » dans la mesure où la fiction est maintenant *poiesis* et non pas *mimesis* ; enfin, Deleuze revient sur l'idée qu'entre le possible et l'indifférencié il y a l'étrange raison des différentiels, des singularités pré-individuelles et des individuations impersonnelles. La confrontation avec le dehors du virtuel n'entraîne pas une plongée dans le chaos, une simple soustraction de l'apport conceptuel, mais la découverte d'une étrange raison, la découverte de l'être du sensible, du lieu de sa genèse.

L'équivalent de l'objet *a* dans *Différence et répétition* est l'Idée comprise comme problème, comme aberration du sensible, comme embryon d'objectivité

⁸⁰¹ I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §49. Avec sa théorie du sublime, Kant signale furtivement, mais de manière fulgurante –« un moment précis du kantisme, moment furtif éclatant qui ne se prolonge même pas chez Kant » (DR, p. 82)–, la voie d'accès au point de vue de la genèse qui, dans la *Critique de la raison pure*, ne pouvait être que condamné parce qu'il aurait entraîné une considération positive de la chose en soi. La genèse ne cherche plus un premier principe substantiel mais tombe nez à nez avec l'abîme, la discordance ou le désarroi des facultés comme vraie condition de l'expérience réelle.

virtuelle qui déborde les concepts de l'entendement. L'esthétique qui en résulte est plurielle et a de multiples facettes : une esthétique sans unité (n-1). Ainsi l'effet de l'évidage du transcendantal, de la neutralisation des postulats et de la revendication de la non-pensée ou pensée sans image, est l'empirisme supérieur, un dehors sans dedans. En conséquence, l'expérience chez Deleuze et Lacan ne dépend plus d'un sujet transcendantal –le sujet transcendantal doit en réalité disparaître pour que cette expérience puisse avoir lieu. Elle dépend alors d'une rencontre hasardeuse avec le Dehors⁸⁰², une rencontre manquée dans la mesure où les catégories de l'expérience possible ou symbolique sont incapables de saisir son objet, mais une rencontre triomphale puisqu'elle donne l'opportunité de dépasser les limites imposées par ces catégories.

3.2.3. La critique

La présence d'une critique des illusions qui obstruent la visibilité de l'horizon des conditions et orientent mal la pensée, est inhérente à la méthodologie transcendantale. L'illusion transcendantale chez Kant était ce qui nous poussait au-delà des limites de l'expérience possible, et la tâche de la critique consistait à mettre au jour et à déclarer illégitime ce dépassement. Avant d'élargir la connaissance, la critique devait décider si un tel élargissement était possible ou non ; dans la *Critique de la raison pure*, la réponse était négative –la critique n'apporte pas de nouveaux contenus mais explicite seulement les conditions de la connaissance. Néanmoins, chez Deleuze et Lacan l'idée de limite se métamorphose en celle de passage à la limite, de franchissement des seuils ; « ce n'est plus l'opération qui limite quelque chose, c'est au contraire le terme vers lequel quelque chose tend »⁸⁰³. Il ne s'agit pas de dissoudre arbitrairement toutes les frontières, mais de comprendre la limite comme ce qui sépare l'empirisme ordinaire de l'empirisme supérieur. Malgré cette transformation, cependant, Deleuze et Lacan maintiendront d'abord la fonction de la critique pour éviter que l'expérience possible se postule comme la seule possible, s'élève illégitimement à un principe de droit. L'illusion transcendantale ne sera donc pas le dépassement des limites mais plutôt l'universalisation et la naturalisation illégitime d'une actualisation concrète de l'expérience.

Si le terrain surpeuplé des conditions de Kant devient chez Deleuze et chez le second Lacan le vide de la fêlure et de la béance, comment expliquer alors que lorsqu'on commence à penser il y a quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi la pensée est trop pleine si le vide est constitutif ? L'adoption d'une approche transcendantale permet de répondre : la pensée se voit traquée par une série d'illusions immanentes qui procèdent de la représentation chez Deleuze et de l'imaginaire chez Lacan, et qui font alors de la connaissance une méconnaissance. Afin de dénoncer ces illusions, Deleuze entreprend une critique de l'image de la pensée et Lacan une critique de la conscience. Dans les années cinquante, la critique lacanienne vise à rendre au symbolique la dignité ontologique que le préjugé imaginaire lui soustrait, mais par la suite le symbolique sera lui même objet de critique.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend la voie de l'Idée dialectique de Kant pour construire sa propre dialectique transcendantale. Celle-ci prend deux

⁸⁰² La primauté du Dehors et de l'expérience supérieure –et le corrélat d'un sujet qui se dissout et reste pure non-pensée, pure larve dont les déterminations dépendent de la rencontre avec le Dehors– est, paradoxalement, la clé qui garantit l'immanence de la pensée, dans la mesure où ce Dehors n'est plus fondement transcendant ou substantiel mais pure fêlure.

⁸⁰³ G. Deleuze, cours à Vincennes, 21/03/1978.

directions : la critique de l'image dogmatique de la pensée, dans le troisième chapitre, cherche à neutraliser les postulats de la représentation et à atteindre une pensée sans image, de telle sorte que penser l'impensable devienne possible ; d'autre part, le quatrième chapitre, le lieu qui correspondrait à l'analytique transcendantale, développe la conception d'une pensée problématique, l'Idée comme art des problèmes et des questions –il substitue ainsi un champ problématique à la table des catégories et des principes. Dans les deux cas, la critique ne cherche plus à découvrir une réalité cachée derrière le voile des apparences mais à montrer que derrière le voile il n'y a rien, ou plutôt qu'il y a deux sortes de rien : le rien du trou que les postulats laissent et le rien du (non)être ou ?-être du problématique⁸⁰⁴. La découverte de la fêlure a pour corrélat la dissolution simultanée de la psychologie et de la théologie rationnelles –du je comme siège des postulats et du dehors comme fondement transcendant et substantiel. La fêlure est à la fois ce qui permet d'accomplir la critique de l'image de la pensée et le problème ou foyer transcendantal suprême –elle est le lieu où critique et création forment une unité. Les antinomies s'originent dans la tentative faite par la représentation de combler le vide de cette fêlure avec des fondements transcendants, d'imposer une fausse alternative entre l'identité et le chaos ou l'indifférenciation et d'élever une situation de fait à une question de droit.

La critique de l'image de la pensée s'étend, dans *Logique du sens*, à la physique ; elle se transforme en une critique de l'organisme et en la récupération de la notion de corps sans organes ou corps sans image –section 5.3 du chapitre II. Ce travail soustractif se prolonge aussi dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, où la critique se révèle être une praxis politique –voir section 2.2 du chapitre IV–, une politique de la pensée. La critique des postulats de la linguistique dans *Mille plateaux* (1) met au jour la manière dont le pouvoir opère à travers un modèle déterminé de langue –la langue majeure–, mais aussi (2) ouvre la voie à l'univers du virtuel. Il est évident que la question alors se modifie ; il ne s'agit plus de la genèse mais du « comment ça marche », d'une logique du diagramme ou machine abstraite –du plan des connexions potentielles et effectives d'un agencement.

Dans *L'Anti-Œdipe*, l'intérêt pour l'horizon du virtuel est suspendu pour un temps au profit de la considération du désir comme processus réel et actuel –afin de réfuter les interprétations qui en font un simple producteur de fantaisies. Néanmoins, la critique est renforcée par une étude des synthèses de l'inconscient et de ses usages légitimes et illégitimes. Selon Deleuze, il s'agit d'un livre kantien dans la mesure où, outre qu'il trace une histoire de l'inconscient comme Kant esquissa une histoire de la raison pure, il vise à dénoncer les illusions transcendantales de l'inconscient –voir section 1.3 du chapitre IV. La critique se traduit désormais en termes de territoire et déterritorialisation, de code et décodage. Elle ne vise plus le dépassement absolu du territoire –comme on pouvait le penser dans *Différence et répétition* à propos de l'image– mais sa conservation relative –le conserver toujours ouvert aux lignes de fuite qui le peuplent– comme contrepartie de la déterritorialisation. Toutefois, il y a aussi un au-delà de la critique kantienne –voir section 1.3.1 du chapitre IV– dans la volonté de rendre visible le noumène du désir en tant que flux décodé. La critique de *Différence et répétition* et de *L'Anti-Œdipe* ne propose aucune méthode ni aucun programme politique, mais une pensée et une sorte de politique sans image ; elle se limite à une neutralisation qui soit capable de libérer la différence et le désir. Dans les deux livres, le point de départ est semblable : si la pensée échoue quand elle essaie de commencer à penser, et si les révolutions ne conduisent pas à l'émancipation, c'est en raison de

⁸⁰⁴ DR, p. 89.

l'existence d'une série de postulats implicites qui étouffent le processus –voir section 1.1 du chapitre IV. La pensée sans image devient en 1972 le désir sans Œdipe –« penser et désirer sont la même chose »⁸⁰⁵ –, la société sans État et le corps sans organes. La critique chez Deleuze consiste à se défaire des fausses alternatives qu'imposent les différentes formes de la représentation –entre l'être et la différence, entre la transcendance et le chaos, entre l'Œdipe et l'indifférencié, entre l'État et la sauvagerie, etc.– et à faire place à un troisième terme qui ne se confond pas avec la menace de la nuit noire de l'indifférencié.

D'autre part, la critique du manque, de la loi et du signifiant que *L'Anti-Œdipe* entreprend, critique débouchant sur une schizoanalyse qui ne se sait pas par avance, est aussi présente dans l'orientation vers le réel de Lacan. Lacan accomplit une opération d'élimination de tous les éléments que l'Autre en tant que lieu transcendantal avait accumulés, afin d'accéder au territoire de la jouissance du désir pur –un désir qui ne veut rien dire, qui ne manque de rien et qui ne s'oriente vers aucune transcendance. Tandis que *L'Anti-Œdipe* renonce aux incorporels, aux phantasmes et aux simulacres –à la bouée de sauvetage des surfaces– pour aborder le réel et sa production, Lacan, dans les années soixante, s'attache à considérer le symbolique comme un semblant qui, avec l'imaginaire, doit être l'objet d'une critique qui évite que le trou du réel soit comblé. Et d'autre part, le retour de *Mille plateaux* à une sorte de protection contre les profondeurs –qui n'est plus la surface mais l'agencement– entre en résonnance avec la reconsidération du sinthome chez Lacan, artifice ou création qui nous sauve de la folie absolue.

La forclusion du Nom du Père dans le *Séminaire III* était caractéristique des psychoses, mais quand Lacan barre l'Autre, quand Lacan critique la théologie rationnelle, cette forclusion passe d'une dimension pathologique à une dimension structurale –les noms du père se relativisent et se pluralisent, se révèlent contingents et non plus universels et nécessaires comme l'ordre symbolique des années cinquante. Les noms du père ne sont plus Un, un fondement transcendant, mais un simple organisateur interne, un élément parmi d'autres du plan d'immanence. Deleuze et Guattari ont accompli eux-aussi une soustraction et une neutralisation analogues pour construire le concept d'inconscient orphelin, en avertissant qu'il ne s'agit précisément pas de l'absence du Nom du Père : « il n'est pas orphelin au sens où le nom du père désignerait une absence, mais au sens où il se produit lui-même partout où les noms de l'histoire désignent des intensités présentes »⁸⁰⁶. La discussion avec Lacan concerne encore une fois le vide –outre que Lacan aurait maintenu le familialisme, bien qu'il ait prétendu y avoir renoncé, gardant seulement sa dimension nominale.

L'importance du vide dans la dialectique transcendantale est déjà mise en relief par Kant. Selon Eugen Fink, son « ontologie négative de la totalité est la véritable contribution de sa critique »⁸⁰⁷. En ce qui concerne les idées de la raison, la tâche de la critique consiste à dénoncer leur usage illégitime, leur prétention à l'objectivité, et à préserver le vide de leur référence. Le tout qu'elles postulent est en vérité une pensée qui ne se réfère à rien, qui est en elle-même rien. De la même manière, la dialectique transcendantale de Lacan prend comme point d'ancrage le vide –l'inexistence, l'incomplétude, l'impossibilité, le non-rapport– que laissent l'Autre de l'Autre, le rapport sexuel et la femme –voir section 4 du chapitre III–, et se charge de bloquer toute tentative de le combler. C'est pourquoi Lacan substitue à la perspective ontologique

⁸⁰⁵ G. Deleuze, cours à Vincennes, 26/03/1973.

⁸⁰⁶ *AO*, p. 371.

⁸⁰⁷ E. Fink, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, trad. de Norberto Álvaro Espinosa, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, p. 118.

l'approche logique qui va de pair avec la destitution de l'interprétation ontologisante des idées chez Kant. La logique de Lacan n'est plus science de l'universel mais analyse les échecs de l'universalité, elle étudie les inconsistances et l'émergence du singulier –cet échec constitue un outil essentiel de la critique. En ce sens, on pourrait dire qu'il y a un usage légitime et un usage illégitime de l'objet *a* –voir section 3.1 du chapitre III– : le premier le conçoit comme un élément transcendantal et non pas empirique, comme une cause et non pas comme un objet symbolique ; le second prétend l'assimiler aux objets du désir et le transformer en un mythe, en un objet premier perdu –l'usage illégitime vise à combler le rien, suppose qu'il y a un mystère ou une énigme cachée quand en vérité il n'y a rien à cacher.

La critique des trois idées de la raison –voir section 4.3 du chapitre III– trouve son corrélat dans les formules de la sexualité chez Lacan. Les idées transcendantales sont des concepts qui pensent un *totum* : le Je comme unité absolue et inconditionnée du sujet pensant, le Monde comme unité absolue de tous les phénomènes, et Dieu comme unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général. L'illusion se génère quand on essaie de doter d'une existence objective le référent absent de ces idées, quand on ne préserve pas sa stérilité ontique. En déplaçant les idées de la raison à la psychanalyse, il est manifeste que Lacan combat également trois formes de totalité quand il défait les essences des identités sexuelles : l'unité du sujet, la totalité ou complétude du rapport sexuel et la transformation de l'objet du désir en un être suprême. L'usage immanent des idées consiste à les prendre comme instances régulatrices et non pas comme des concepts de choses –voir section 4.4 du chapitre III. D'autre part, il est possible de lire la critique des usages illégitimes des synthèses de l'inconscient dans *L'Anti-Œdipe* comme un renouvellement de cette dialectique transcendantale de la totalité –voir section 1.3 du chapitre IV– : la synthèse connective, dans son usage global et spécifique, postule un sujet donné avant l'acte de désirer –par opposition à l'usage partiel et non-spécifique, où il n'y a aucune entité préalable au désir, mais seulement des intensités– ; la synthèse disjonctive, dans son usage limitatif ou exclusif, part d'un Monde dont les éléments établissent entre eux des rapports exclusifs –par opposition au chaosmos dans son usage immanent, inclusif et illimitatif– ; et la synthèse conjonctive, dans son usage ségrégatif et biunivoque, maintient un principe théologique –un principe qui dans l'usage nomade et polyvoque est remplacé par un devenir diabolique.

3.2.3.1 La dislocation, la dissymétrie et la distance critique

Chez Kant, la critique se soutenait du maintien de la distance entre intuition et concept, entre expérience et pensée, car cette distance interdisait l'inférence d'existences à partir de la seule réflexion. Néanmoins Deleuze, en s'appuyant sur Leibniz et Maïmon –voir section 3.3.2 du chapitre II–, met en cause cette séparation quand il adopte le point de vue de la genèse, où sensibilité et entendement entrent en communication à partir de leurs différentiels –qui sont des éléments préalables à toute quantité, à toute intuition ou concept. Deleuze rétablit ainsi une continuité là où Kant postulait une discontinuité. Cependant, la distance critique n'est pas simplement annulée –ce qui relèverait du dogmatisme–, mais plutôt relocalisée dans l'abîme qui nous sépare du dehors, dans la discontinuité entre l'expérience possible et l'expérience réelle, le volontaire et l'involontaire, la conscience et l'inconscient, les machines

désirantes et les machines sociales⁸⁰⁸ ; dans le choc et la rencontre avec le radicalement autre, dans l'intervalle *entre le virtuel et l'actuel*, entre l'Idée et son actualisation, entre l'événement et son effectuation. Et la fêlure se tient au milieu, elle est l'instance qui maintient l'interstice entre l'empirique –de l'expérience possible– et le transcendantal –de l'expérience supérieure.

À partir de 1969, Deleuze prend conscience de la nécessité de régler les transferts entre les deux domaines et de mettre en place une certaine prudence. Dans *L'Anti-Œdipe*, la distinction entre virtuel et actuel est reléguée stratégiquement au profit de la distinction entre territoire et déterritorialisation, mais se dessine peu à peu, à cause de la position d'un seul plan d'immanence –par opposition aux niveaux des surfaces et des profondeurs–, une certaine ambiguïté qui exige, afin d'échapper à la déterritorialisation absolue, une régulation des passages. *Mille plateaux* reprend cette ambiguïté, appliquée alors de nouveau au virtuel et à l'actuel, et se propose d'atteindre le point d'indiscernabilité comme lieu où il devient possible de détecter la racine de leur différence et leur distance. L'événement et son effectuation –ou les incorporels et les corps– se réinventent dans l'articulation entre le diagramme ou la machine abstraite et les agencements concrets. Par ailleurs, le dedans et le dehors, le plan d'organisation et le plan de consistance, les strates et la déterritorialisation, l'appareil d'État et la machine de guerre, l'espace strié et l'espace lisse, ne sont plus considérés comme des équivalents du réactionnaire et du révolutionnaire ; Deleuze et Guattari prennent en charge la complexité de leurs rapports et élaborent une théorie de la prudence qui fournit une règle immanente pour les transferts entre les deux domaines.

D'autre part, on a vu que Deleuze comme Lacan construisent leurs théories sur des fondements instables –un échec ou une faille–, que cette instabilité est (1) la condition de toute genèse ultérieure, l'élément explicatif des stabilités précaires qui se créent à partir d'elle ; et (2) l'outil d'une critique dont la tâche est de surveiller qu'on ne pose pas des fondements fixes, substantiels ou essentiels là où il y a dislocation, dissymétrie, disparité. Déjà le Lacan des années cinquante montrait comment le langage s'instituait sur une dissymétrie, une non-coïncidence, et comment ce langage forçait le sujet à ne coïncider jamais avec lui-même –il expliquait aussi l'identification imaginaire au moyen de la discordance entre la fragmentation motrice de l'enfant devant le miroir et l'unité de son image. Plus tard, les formules de la sexualité mettent au jour le fait que les sexes sont condamnés à la disjonction, mais indiquent aussi que cet échec –cette impossibilité de la conjonction– est ce qui permet de construire des identités multiples et de se défendre contre les subjectivations hétérodesignées. L'objet *a* se présente comme une oscillation au sein d'une discontinuité ou d'une fracture, mais cette discontinuité est ce qui cause le désir et ce qui prévient contre la tentation de faire de cet objet un objet empirique –cette discontinuité est première, non pas seconde par rapport à une totalité ou une continuité antérieure ; voir section 3.2 du chapitre III. En ce sens, Lacan renonce aussi aux surfaces et resitue la distance critique dans un autre lieu que Kant : « Pour nous, ce n'est pas dans cette dialectique de la surface à ce qui est au-delà, que les choses sont en balance. Nous partons, pour notre part, de ce fait qu'il y a quelque chose qui instaure une fracture, une bipartition, une schize de l'être à quoi celui-ci s'accommode »⁸⁰⁹. Quant à Deleuze, l'accord discordant du problématique est une constante de ses textes. Outre la théorie du sublime, Deleuze emprunte à Simondon l'idée selon laquelle le processus d'individuation part d'une disparité, d'une

⁸⁰⁸ Dans *L'Anti-Œdipe*, bien que cette distinction soit postulée comme une distinction de régime et non pas de nature, il y a encore l'affirmation d'une distance qui permet de séparer le transcendantal de l'empirique.

⁸⁰⁹ *SXI*, 11/03/1964.

incommensurabilité, d'une incompatibilité ou d'une tension entre deux ou plusieurs éléments potentiels qui ne se résout jamais de manière définitive –voir section 5.2 du chapitre II.

3.2.4. La doctrine des facultés et la conception du sujet

La philosophie transcendantale comporte une importante subversion de la théorie du sujet et de la doctrine des facultés. Dans la mesure où il n'y a plus de rapport direct entre être et penser, dans la mesure où la sphère des conditions de possibilité scinde le monde en un en deçà et un au-delà, le sujet se voit lui-même divisé entre sa manifestation phénoménale et son être en soi, entre son moi empirique et son je transcendantal, entre réceptivité et spontanéité –Kant traverse le cogito compact de Descartes avec la flèche du temps ; voir section 4.2 du chapitre II. D'une part, le sujet est la spontanéité du penser, il est le *sujet-principe* de la pensée, et d'autre part il est la réceptivité de l'intuition, il est *sujet-assujetti* à la pensée. La fonction active et noétique d'universalisation du « Je pense » se déchire et se sépare de l'individuation passive, psychologique, personnelle et empirique du « je suis » ; le sujet qui en résulte est ainsi constitué par une fêlure. En partant de cette conséquence, Kant, avec sa doctrine des facultés, cherche à déterminer comment se rapportent l'empirique et le transcendantal, comment collaborent les différentes facultés dans l'élaboration de la connaissance et quels sont leurs usages légitimes et illégitimes.

Le discours de Lacan des années cinquante emprunte ce schéma bipartite et l'adapte à une doctrine des facultés où la raison est l'inconscient –équivalence manifeste dans le titre « L'instance de la lettre dans l'inconscient où la raison depuis Freud ». Le sujet qui ne se connaît pas lui-même et qui appréhende le monde seulement médiatisé par un filtre est le sujet qui constitue l'objet d'étude de la psychanalyse, le sujet de l'ordre symbolique qui, par ailleurs, est souvent pris dans des illusions transcendantales –des captures imaginaires. La division kantienne devient le clivage entre le je et le moi, entre le sujet de l'inconscient et le moi imaginaire, entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé. Néanmoins, il est vrai que la subjectivité chez Lacan est plus complexe que chez Kant, en témoigne l'illustration topologique du schéma L –voir section 2.2.1 du chapitre I. Tandis que Kant fissure le cogito en deux moitiés irréconciliables, Lacan présente dès le départ un sujet fragmenté qui en aucun cas ne forme une totalité ou une unité mais qui constitue plutôt un champ problématique.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze maintient encore ces deux moitiés et les renomme « Je fêlé » et « moi dissous », il pense encore la constitution de la subjectivité comme une aliénation fondamentale –voir section 4.2 du chapitre II. Entre le Je pense et le moi passif passe une fêlure qui schizophrénise le cogito cartésien, qui le condamne à être autre, qui met la non-pensée au cœur de la pensée. Deleuze prolonge et radicalise l'aventure kantienne quand il extrait les conditions transcendantales du sujet –du Je pense– pour les réintroduire dans un champ transcendantal sans sujet. La fêlure cesse d'être le prix à payer pour avoir adopté une perspective transcendantale et se transforme en quelque chose de structural, quelque chose qui concerne intimement la pensée, qui la constitue comme telle. Le cogito se définit par cette fêlure ou ce désert. « Cogito pour un moi dissous. Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, préindividuelles: la splendeur du 'ON' »⁸¹⁰. Ainsi, le sujet cesse d'être une substance transcendante et préexistante à l'expérience et se pense désormais dans

⁸¹⁰ DR, p. 4.

les termes de l'immanence ; les individualités impersonnelles déplacent le moi et les singularités préindividuelles remplacent l'universalité du Je.

Le deuxième chapitre de *Différence et répétition* offre une généalogie de la subjectivité, une théorie sur la genèse du Je fêlé par le temps qui ne fait plus appel à une série de formes *a priori* du sujet mais qui se construit sur trois synthèses temporelles qui caractérisent le champ transcendantal dont surgit le sujet comme effet. Le complément de cette étude des modes de subjectivation est une doctrine des facultés initiée déjà dans *Proust et les signes* et développée dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*. Avant la genèse, le sujet n'est qu'un sujet larvaire, un embryon de virtualité –section 4.6 du chapitre II–, pure non-pensée –à laquelle certes on arrive seulement après avoir fait une critique de l'image de la pensée ; pour cette raison Deleuze place la doctrine des facultés dans le chapitre III. La doctrine deleuzienne des facultés expose la manière dont les facultés s'engendrent elles-mêmes dans l'expérience supérieure, c'est-à-dire, dans la confrontation avec une impossibilité : l'insensible pour la sensibilité, l'immémorial pour la mémoire, l'impensable pour la pensée, etc. Chaque faculté est contrainte d'affronter sa propre limite et de s'élever au dessus d'elle-même dans la rencontre avec ce qui n'admet pas de mesure : dans cette opération s'engendrent réciproquement la faculté et son objet. Selon l'exemple kantien du sublime, il n'y a d'accord que discordant entre les facultés, il n'y a pas de collaboration ou de convergence des facultés sur un même objet mais seulement la transmission entre elles de la violence que chacune d'elles expérimente de manière singulière dans la rencontre. Il en résulte, par conséquent, que le corrélat de l'évidage de la pensée est l'affirmation d'un empirisme supérieur : dès lors que le sujet est constitué par une fêlure structurale, dès lors qu'il est postulé comme pure non-pensée, il est nécessaire de présupposer un dehors absolument étranger ; sans cela la pensée ne pourrait pas advenir. Le privilège de la sensibilité dans *Différence et répétition* est donc la conséquence de la condition transcendantale de la fêlure. La rencontre dans l'expérience impossible est le lieu d'une hétérogenèse de la pensée et des facultés. C'est pour cela que la réflexion de Deleuze ne peut pas mettre en place un organon de facultés mais proposer seulement un processus toujours ouvert.

Après *Différence et répétition*, néanmoins, la doctrine des facultés disparaît ou, du moins, se reconfigure et se rend indépendante du sujet. Dans *Logique du sens*, l'intérêt se déplace de la pensée vers l'ontologie, vers la question du rapport entre la logique et la physique. L'insistance sur le caractère impersonnel et préindividuel de la sphère du transcendantal favorise l'émancipation de la fêlure par rapport au sujet et l'abandon de toute considération anthropologique. Cependant *L'Anti-Œdipe*, bien qu'il parte en vérité de la nature asubjective du désir –« le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression »⁸¹¹ –, récupère d'une certaine façon la perspective de la doctrine des facultés pour l'introduire dans la théorie de l'inconscient et ses usages. L'inconscient n'est plus l'inconscient d'un sujet ni une de ses moitiés irréconciliables –il n'est pas non plus la pensée involontaire de *Proust et les signes*– ; il n'est pas théâtre mais usine, champ transcendantal immanent peuplé par des intensités sans loi, des personnes, des images, des structures ou des symboles⁸¹² – cependant il est vrai que déjà dans *Différence et répétition* l'inconscient est plutôt une Idée-problème qu'un sujet. Dans cette usine transcendantale se génère un « étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un

⁸¹¹ AO, p. 34.

⁸¹² AO, p. 371.

devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état »⁸¹³.

De *L'Anti-Œdipe* à *Mille plateaux* il y a à nouveau une évolution analogue à celle qui a lieu entre *Différence et répétition* et *Logique du sens* : on passe de la pensée à l'ontologie, de l'inconscient au plan d'immanence. *Mille plateaux* resitue la casuistique transcendantale dans un horizon cosmologique pensé en termes de territoires, diagrammes et agencements. Dans la mesure où la critique du sujet a déjà été accomplie, ce livre se consacre à en recueillir les fruits. Deleuze et Guattari abandonnent la perspective historique qui accompagne l'approche anthropologique de la pensée –histoire de la différence dans le chapitre I de *Différence et répétition* ; histoire de la longue erreur de la représentation dans le chapitre III– ou de l'inconscient –histoire universelle des machines désirantes dans le chapitre III de *L'Anti-Œdipe*– pour explorer les heccités⁸¹⁴ –le nouveau nom des entités impersonnelles et préindividuelles. *Logique du sens* anticipe ce geste, dans la mesure où là aussi il s'agit de renoncer au point de vue anthropologique et à la doctrine des facultés. Et l'adoption d'un point de vue cosmologique ou ontologique a pour conséquence l'abandon simultané de la considération historique au profit d'une recherche sur les devenirs⁸¹⁵. De l'histoire des modes de subjectivation on passe à l'étude des devenirs, heccités et singularités transpositionnelles qui parcourent des intensités sur un plan d'immanence sans commencement ni fin –il ne reste qu'un sujet intensif et résiduel ; voir section 1.3 du chapitre IV. Le « Je pense » n'apparaît en 1980 que comme l'avvers d'un « Je sens » où les strates de la subjectivation sont dissoutes.

Bien que dans *Mille plateaux* il n'y ait pas une critique du sujet transcendantal, il y a cependant une certaine autocritique de la conception dualiste du sujet –voir section 2.2 du chapitre IV. Dans le cinquième plateau, « Sur quelques régimes de signes », la distinction entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé se présente comme un binôme subordonné à l'opposition entre signifiant et signifié, comme un régime de signes qui remplace le despote signifiant par le législateur-sujet⁸¹⁶. Malgré les apparences, le législateur-sujet n'en finit pas avec la transcendance du signifiant : le dédoublement du sujet régénère une transcendance sous la forme d'un sujet –le sujet de l'énonciation– qui du dehors serait la cause des énoncés dont lui-même, d'un autre point de vue –le sujet de l'énoncé–, ferait partie. Deleuze et Guattari reformulent la filiation entre la psychanalyse de Lacan et le cogito de Descartes afin de détecter dans la méthode cartésienne les fondements du régime de subjectivation. Le « Je pense » serait l'événement à partir duquel la logique des énoncés individuels se serait imposée, c'est-à-dire l'idée que tout énoncé est la production d'un sujet qui se scinde à partir de cette production. « Je pense » désignerait le sujet de l'énonciation, tandis que « je marche » désignerait un simple sujet de l'énoncé⁸¹⁷. Le cogito subsume la multiplicité de l'agencement sous une machine binaire, sous un dualisme dont dépendent tous les autres –c'est pour cette raison que Deleuze appelle le cogito « l'Œdipe philosophique »⁸¹⁸.

La critique de *Mille plateaux* s'adresse explicitement à Lacan, mais au Lacan qui considère encore le sujet de l'énonciation comme une sorte de sujet transcendantal inconscient –acéphale en vérité, orphelin déjà d'une certaine façon– qui contient la

⁸¹³ AO, p. 23.

⁸¹⁴ MP, p. 324 ; DRF, pp. 74-75.

⁸¹⁵ Cela a pour conséquence aussi la prise de conscience de la nécessité d'une théorie de la prudence.

⁸¹⁶ MP, p. 162.

⁸¹⁷ G. Deleuze, cours à Vincennes, 26/03/1973 ; MP, p. 160.

⁸¹⁸ G. Deleuze, cours à Vincennes, 26/03/1973.

structure symbolique constituant et ordonnant l'univers humain ; cette critique s'adresse même au Lacan qui évide ce sujet et le maintient comme figure d'une absence. L'objet de la critique est la croyance selon laquelle le sujet est l'agent individuel des énoncés, alors que, en réalité, ces énoncés sont le produit d'un agencement collectif concret qui loge aussi les conditions de toute individuation. En postulant le sujet comme principe explicatif, on finit par présupposer ce qu'on essaie d'expliquer ; pour cette raison, Deleuze et Guattari affirment, contre Lacan, qu'il n'y a pas de sujet de l'énonciation mais seulement des agencements collectifs producteurs d'énoncés.

Dans la section 1.2 du chapitre III nous abordions cette critique du point de vue de Lacan, et nous signalions que l'affolement du cogito cartésien engendré par l'approche psychanalytique de la subjectivité vise aussi à dissoudre l'équivalence entre le sujet –de l'inconscient– et l'individu, afin de faire du premier un lieu transcendantal Autre –qui, certainement, dans les années cinquante, avant d'être évidé, comporte une certaine transcendance. Ainsi, le cogito en tant que sujet de la psychanalyse n'est pas un individu producteur d'énoncés mais un sujet qui est parlé par l'ordre symbolique. À partir du déplacement vers le réel, l'opposition entre l'Un et le multiple des deux sujets est reléguée au second plan : d'abord le lieu du sujet de l'énonciation est évidé, puis il se transforme en leurre ou semblant sans fondement. L'opposition entre le je et le moi cède la place à la multiplicité d'artefacts et d'assemblages symbolique-imaginaires qui s'instituent sur un réel impossible. Dans les années soixante, l'intérêt se porte désormais sur le réel, un réel préindividuel qui est le siège de toute genèse d'individualité, un réel qui n'est pas une réalité substantielle mais un vide particulier –une « zone de larves » ; voir section 3.2 du chapitre III. Le vide, contrairement à ce que supposent Deleuze et Guattari, n'est plus l'héritier d'une transcendance, la transcendance du signifiant absent ; par contre, le réel est un dehors asignifiant sans aucune consistance ontologique, il est un espace vide peuplé par une pure oscillation –une variation continue semblable au chaos de Deleuze. Le Je pense, le je nouménal, a pour matière l'objet *a*, et il est plutôt travail abstrait que pensée pure –voir section 4.4 du chapitre III. Pendant les dernières années, Lacan ajoute à la considération du vide une perspective pragmatique : il en résulte une recherche sur la manière de construire des artifices, des artefacts et des œuvres artisanales à partir du vide. Dans la rencontre manquée avec le réel⁸¹⁹, il n'y a pas un objet et un sujet qui se rencontrent, mais un objet paradoxal et non empirique, l'objet *a*, et un sujet qui se constitue seulement à partir de cette rencontre –voir section 3.5 du chapitre III. Le sujet s'engendre en tant que tel en expérimentant le hiatus, il est causé comme manque –comme problème et non pas comme carence– par *a*. La théorie de Lacan passe donc aussi d'une conception du sujet comme effet du signifiant à un dépassement du dualisme sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation favorisé par l'exploration d'un réel qui est un pur espace d'oscillation, transcendantal et constituant, antérieur à cette division. En ce sens, le vide de Lacan n'est pas le vide du signifiant absent mais le vide du réel.

3.2.4.1 Le schématisme

La doctrine des facultés d'une philosophie transcendantale doit, à un certain moment, faire face au *problème de la synthèse* : comment les facultés communiquent entre elles, *comment* l'accord et l'échange entre les facultés sont-ils possibles –voire, *sont-ils* possibles ? Kant conçoit la notion de *schéma* afin de résoudre cette question, afin de jeter un pont entre l'hétérogénéité des représentations des différentes facultés et

⁸¹⁹ *SXI*, 12/02/1964.

afin d'expliquer comment les catégories peuvent s'appliquer aux phénomènes. Le schéma est un troisième terme –un troisième ordre du troisième ordre– fourni par l'imagination et homogène à la catégorie et au phénomène⁸²⁰, une représentation médiatrice intellectuelle et sensible à la fois. Mais l'interdiction posée à la perspective de la genèse empêche Kant de faire de cet élément paradoxal plus qu'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »⁸²¹.

Dans la mesure où Deleuze sort le kantisme hors de ses gonds en l'obligeant à descendre jusqu'à la genèse, le schéma ou le problème de la synthèse se pose dans des termes notablement différents. Le but n'est plus d'expliquer l'accord des facultés mais, en suivant l'exemple de l'expérience du sublime, de chercher leur communication et leur résonance au moyen du désaccord et du désarroi –l'accord discordant. Le schéma est alors ce qui affole les facultés, ce milieu où elles se transmettent la violence que différents objets, propres à chaque faculté, leur font dans la rencontre. Le schéma est ainsi ce que la représentation cache, la partie virtuelle de tout objet qui ne s'épuise pas dans l'actualisation ni lui ressemble, et qui met constamment en cause, qui défie les actualisations empiriques concrètes. Deleuze résout le problème de la synthèse entre intuition et concept –voir section 3.3.2 du chapitre II– en les faisant descendre jusqu'à leurs différentiels ou leur point d'indistinction –en ouvrant ainsi la perspective du noumène. Le drame est le nouveau nom du schéma, un dynamisme qui mène les facultés au fond pré-individuel des rapports différentiels et des singularités –voir section 3.4 du chapitre II. Les dynamismes spatio-temporels dramatisent les concepts en incarnant ou en actualisant les Idées, ils conduisent jusqu'aux différentiels où les différentes natures sont des intensités. Il n'y a plus un schéma extérieur au concept mais un drame ou un rêve intérieur à l'Idée⁸²² –un rêve, puisqu'il peut seulement être fabulé ou déliré. Plus tard, dans *Mille plateaux*, le diagramme prend la relève du dynamisme ou du drame.

En ce qui concerne Lacan, la lecture que Bernard Baas fait de la fonction de l'objet *a* permet de le rapprocher aussi bien de Kant que de Deleuze⁸²³. De Kant, parce que cet objet résout la version psychanalytique du problème de la synthèse –à savoir : le problème du rapport entre l'Autre et la Chose, entre le symbolique et le réel, et entre la Chose et l'objet empirique du désir– ; de Deleuze, parce que le fait que l'objet *a* assume le rôle du schéma transforme l'élément médiateur en l'agent d'un court-circuit, d'une inadéquation ou d'un désarroi –et à travers ce désarroi, cet objet est l'instance qui permet de passer du côté de l'au-delà du symbolique. Baas comprend l'objet *a* comme l'intermédiaire qui met en communication la faculté *a priori* de désirer et l'objet empirique du désir, comme la cause qui fournit un objet au désir en le rendant désirable –sans elle, affirme Baas, l'objet ne serait pas désirable et le désir serait sans objet, de la même façon que les intuitions sans concept sont aveugles et les concepts sans intuition, vides⁸²⁴. Cependant, Lacan ne résout pas le problème de la synthèse en fabulant ou en délirant un univers intensif –bien que cette interprétation puisse se concilier avec l'oscillation de l'espace du réel–, mais en postulant le vide comme schéma. Toutefois, ce vide est l'objet d'une certaine présentation –quoiqu'il ne puisse pas être représenté– : comme le virtuel de Deleuze, il s'agit d'un passé qui n'a jamais été présent. Le réel de l'objet *a* s'actualise à travers son imaginisation, c'est-à-dire, sa projection sur une

⁸²⁰ I. Kant, *KrV*, A 138 B 177.

⁸²¹ *Ibidem*, A 141 B 181.

⁸²² *DR*, p. 281.

⁸²³ B. Baas, *Le désir pur. Parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Peeters, Vrin, 1993.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 68.

série d'objets empiriques –mais l'actualisation n'épuise jamais la virtualité de l'objet *a*. À partir de cette perspective, il est possible de rapprocher le discours de Lacan de la conception du désir de *L'Anti-Œdipe* : le désir est un processus de synthèse, une production synthétique et immanente du réel, une production simultanée de la condition et du conditionné –ou dans les termes de *Mille plateaux*, de la machine abstraite et de l'agencement– ; et la production ne marche qu'en tenant compte d'un moment d'anti-production ou de désarroi –le point d'intervention de l'objet *a*.

3.2.5. *Au-delà de l'expérience*

Tout au long de ce parcours, Deleuze et Lacan sont comme deux sujets qui tirent sur la même corde, ils entreprennent un jeu de force qui engendre une tension essentielle mais qui ne cesse pas d'être en contact avec le même élément, avec la même volonté de dépasser les limites du pensable et d'accéder à cet « océan vaste et orageux » que la première *Critique* de Kant avait interdit d'explorer : l'univers sub-représentatif des différentiels et des intensités, la fêlure profonde et l'abîme du sans-fond, le réel, les flux décodés, le chaos, le dehors du virtuel, l'objet *a* et la Chose, le rhizome, le plan d'immanence ou de consistance, le corps sans organes, la machine de guerre, etc. Les deux penseurs expérimentent, d'abord, une tension au sein de leurs propres théories, une attirance pour les profondeurs et, en même temps, ils éprouvent la nécessité de se protéger d'elles –une tension, chez Lacan, entre la possibilité d'accéder au réel et l'impossibilité de dépasser l'ordre symbolique ; et chez Deleuze, entre les profondeurs et les surfaces. Tous les deux sont conscients que pour passer du côté de l'au-delà ils doivent utiliser l'en deçà comme pivot ou point d'appui, et ils finissent par compléter leur exploration de l'envers de la structure avec une théorie de la prudence qui règle les transferts, évalue les risques et prescrit la construction d'une règle particulière pour chaque cas. La dissension commence quand il s'agit de spécifier de manière positive en quoi consiste le règne de l'au-delà de l'expérience possible. Tandis que la plupart du temps Deleuze caractérise cet au-delà comme un univers intensif, Lacan tend à souligner le vide, la béance, l'échec ou la faille comme étant la manifestation propre du réel. Cependant il n'est pas moins vrai que Deleuze tient aussi compte de la fonction transcendantale de la fêlure, de l'intensité = 0 ou du désert, de la même manière que Lacan ne néglige pas non plus le contenu positif –bien que non substantiel et non empirique– de l'expérience du réel, l'oscillation ou le quelque chose qui peuple le rien. Au lieu de voir une contradiction entre ces deux manières d'aborder le champ problématique du réel, il est possible de les interpréter en relation avec le rôle que jouent l'idée esthétique et l'idée dialectique dans la philosophie de Kant. Ainsi, Deleuze et Lacan suivent la direction de l'idée esthétique pour reformuler l'esthétique transcendantale et faire place à l'expérience supérieure ou impossible, mais aussi ils n'oublient pas la nécessité de soumettre l'idée dialectique à la critique afin d'éviter qu'une certaine situation de fait s'élève subrepticement à principe de droit, afin d'éviter que des notions telles que totalité, unité ou complétude soient hypostasiées –et à cette fin, ils entreprennent une tâche de neutralisation et de soustraction des excédents de l'ordre du transcendantal.

Dès le début, l'alliance avec l'approche structurale fait du projet de passer à l'au-delà de l'expérience possible, une tentative de rendre visible l'envers de la structure, d'élargir ses marges et de déplacer ses frontières depuis l'intérieur, depuis son degré zéro ou son vice de structure –voir sections 1 du chapitre I, 1 et 2 du chapitre II et 3.5 du chapitre III. Pour cela, Deleuze et Lacan empruntent la notion kantienne de limite et la renversent, en transformant l'interdiction en un point cardinal sur lequel ils

s'appuient pour faire un saut dans l'au-delà de la structure. Néanmoins ce mouvement n'entraîne pas une abolition de la perspective transcendante mais son achèvement, dans la mesure où le noumène que Deleuze et Lacan rencontrent de l'autre côté se révèle être la condition transcendante dernière de tout ce qui est de ce côté-ci. Ainsi, l'Idée en tant que champ transcendantal dans *Différence et répétition* n'agit que sur les bords de la fêlure –voir section 4.2 du chapitre II– ; l'événement ou le sens dans *Logique du sens* n'est condition transcendante que grâce à un non-sens des profondeurs –voir section 5.2 du chapitre II– ; l'ordre symbolique et l'Autre sont le lieu transcendantal d'un langage qui fonctionne seulement en échouant sans cesse –voir section 3.5 du chapitre III– ; les machines désirantes produisent directement le réel en se détraquant –voir section 1.5 du chapitre IV– ; et les sociétés, bien qu'elles conjurent leur limite constamment, ne se soutiennent que d'elle –voir section 1.3.1 du chapitre IV.

Cet abîme ou cette fêlure est, comme on l'a dit, un outil très important pour la critique, dans la mesure où son vide empêche que l'actuel se superpose et se replie sur le virtuel. Chez Deleuze, la considération du vide –ou du désert dans la seconde étape– n'est qu'une propédeutique pour rendre visible le terrain ontologique du champ intensif –mais aussi, le vide est l'humus de ce terrain, l'intensité = 0– ; chez Lacan, le rôle du vide est beaucoup plus radical, car il n'est pas seulement propédeutique mais aussi point d'arrivée, vérité ontologique –bien qu'il soit possible de le comprendre aussi comme espace d'oscillation, comme rien où quelque chose bouge. Cependant, il est vrai qu'à la fin de leurs trajectoires respectives, nous constatons une communauté d'intérêts philosophiques : Deleuze comprend le chaos comme un vide qui est la source de l'événement, à condition qu'on trace un plan d'immanence sur lui, un crible qui permette d'en retenir les variations –voir section 3.1 du chapitre IV– ; et Lacan étudie dans ses derniers séminaires la création du sinthome sur le vide.

On ne peut pas accéder directement à l'abîme du noumène : la Chose, les flux décodés, le plan d'immanence, le corps sans organes –« Le Corps sans Organes, on n'y arrive pas, on ne peut pas y arriver, on n'a jamais fini d'y accéder, c'est une limite »⁸²⁵ –, ils se conçoivent seulement à partir d'une expérience limite, en inventant une sorte de science-fiction, en faisant appel à la littérature, au calcul différentiel, aux mathèmes ou aux nœuds, en circonscrivant la folie et l'angoisse. C'est pour cette raison que le premier chapitre de *L'Anti-Œdipe* semble si invraisemblable, car il essaie de présenter sans médiations ce qui ne peut pas se présenter –on ne peut accéder aux flux décodés que par l'intermédiaire de l'opération qui les codifie, on peut y accéder seulement depuis leurs marges, tangentiellement ; la déterritorialisation peut être saisie seulement à partir de la territorialité, le moléculaire à partir du molaire, les machines désirantes à partir des machines sociales, le corps sans organes à partir des strates, etc. Le problème du traitement de la Chose chez Lacan est le même : « La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous ne serions pas avec elle dans ce mode de rapport qui nous oblige [...] à la cerner, voire à la contourner, pour la concevoir »⁸²⁶. La manière de penser l'impensable est le détour par son contour indéterminé –et en réalité, tout le réel est contour sans noyau. Néanmoins, le résultat de ce détour n'est pas le dévoilement de quelque chose mais la construction d'un artifice sur l'abîme. Comment passer donc de l'avant à l'envers sans rester pris dans la structure ? La clé est fournie par *L'Anti-Œdipe*, où l'on distingue deux sortes de territoire : l'illusion transcendante et la nouvelle terre. La nouvelle terre constitue un usage du territoire qui n'étouffe pas les flux du désir –voir section 1.3.1.2 du chapitre IV–, tout comme le sinthome n'est plus construction ou semblant symbolique mais création réelle.

⁸²⁵ MP, p. 186.

⁸²⁶ J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII : l'éthique de la psychanalyse*, 27/01/1961.

Cependant, bien qu'il soit possible d'accéder directement à l'abîme, cela n'est pas désirable. Deleuze prend conscience de ce fait dès *Logique du sens*, où les surfaces se voient à un certain point menacées et déstructurées par la profondeur –Deleuze, en paraphrasant Leibniz, se croyait arrivé au port, mais se voit jeté à la mer à nouveau. Là commence à s'esquisser la préoccupation pratique à savoir comment établir une certaine règle de *prudence* qui conjure l'incarnation de la fêlure, l'actualisation des profondeurs. En 1969, la prudence adopte la forme de la contre-effectuation comme opération qui limite et transfigure l'effectuation de la fêlure –voir section 5.1 du chapitre II. Plus tard, dans *L'Anti-Œdipe*, la confrontation avec les profondeurs sera directe, mais l'apprentissage de 1969 incite les auteurs à accompagner toute expérimentation d'une règle immanente qui nous protège d'un instinct de mort entendu comme pure destruction, comme déterritorialisation absolue –voir section 1.5 du chapitre IV. Bien que *L'Anti-Œdipe* invite à dépasser les codes et les territoires, il ne cesse pas de rappeler que le décodage et la déterritorialisation absolus ruinent le désir. Néanmoins, c'est dans *Mille plateaux* où se formule explicitement un art de la prudence qui reprend les fonctions de la science des limites kantienne. En 1980, la question du rapport avec le Dehors et la question de la transgression des limites acquièrent un caractère substantif et deviennent le sujet principal du livre –avant, cette transgression et ce rapport étaient seulement adjectifs, c'est-à-dire qu'ils étaient au service d'une question concrète pour laquelle ils fonctionnaient comme méthode ; voir section 2 du chapitre IV. La distance critique entre le dedans et le Dehors ne se pose plus en termes de profondeur et de surface, mais en termes d'éléments co-existants sur un même plan. Le rapport entre ces éléments devient aussi plus complexe : dedans et Dehors, actuel et virtuel sont tous les deux et simultanément condition et conditionné l'un par rapport à l'autre, ils se rapportent l'un à l'autre au moyen d'une causalité immanente et inversée ou d'une présupposition réciproque où tout coexiste en constante interaction. Cependant, cette coexistence n'empêche pas que la logique du Dehors maintienne une différence de nature –et non seulement de degré ou de quantité– avec la logique du dedans, un saut qualitatif qui garantit la distance critique.

Mille plateaux fait un pas en arrière par rapport à l'intrépidité antérieure dans un double but : (1) ne pas se plonger trop rapidement dans le domaine du noumène –et éviter ainsi les écueils sur lesquels butait *L'Anti-Œdipe*– ; et (2) prendre de l'élan pour pouvoir sauter avec plus de force. Dans ce recul, Deleuze et Guattari retrouvent les outils que *Logique du sens* avait mis en jeu pour tenir à distance les excès de la fêlure. S'ils ne trouvent pas une solution, ils posent au moins les conditions d'un problème qui se résume en deux questions : (1) comment et quand est-il possible de penser et d'établir un rapport entre le dedans et le Dehors ; et (2) quels sont les dangers que le passage au dehors entraîne, comment est-il possible de les conjurer sans renoncer aux avantages d'un tel passage. L'ambiguïté fondamentale des éléments sur le plan d'immanence sert aussi de règle des transferts : chacun des deux espaces limite et conditionne l'autre, et la prudence consiste simplement à maintenir la limite, à un « art des doses » –déterminables seulement, comme le juste milieu, dans chaque cas. Le danger est la surdose : la mort en défaisant trop rapidement l'organisme ; le faux et l'illusoire, la mort psychique, en défaisant absolument la signifiante et la subjectivation⁸²⁷. Si l'on calcule trop juste, rien ne se passe sur le corps sans organes –puisque'il est encore trop stratifié– ; si l'on dépasse les bornes, il se passe trop –la mort comme fin– jusqu'à ce que rien de plus ne puisse se passer. Et si l'on doit choisir, il vaut mieux pécher par défaut que par excès : « Le pire n'est pas de rester stratifié –organisé, signifié, assujetti– mais de

⁸²⁷ MP, p. 198.

précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais »⁸²⁸. Sans l'un des termes, l'autre n'existe pas. Il ne s'agit pas de détruire d'emblée, mais de réduire seulement dans certains moments. Conserver pour survivre, prudence pratique pour ne pas aller trop vite ni trop lentement, mais aussi avers pour qu'il puisse y avoir envers. D'autre part, le devenir imperceptible est l'homologue de la contre-effectuation de *Logique du sens* –voir section 2.3.3 du chapitre IV–, il est la réalisation d'un état où rien ne s'est passé, mais qui pourtant permet de comprendre en même temps que rien ne sera plus la même chose –on peut ainsi profiter des avantages des lignes de fuite sans les incarner.

Les témoignages de la clinique rendent Lacan spécialement conscient des dangers du réel. L'incursion dans le territoire du non-réalisé, l'exploration de la béance où quelque chose cloche et ne marche pas bien ne doit pas se faire sans précaution –voir section 3.5 du chapitre III– : « Ce n'est jamais sans danger qu'on fait remuer quelque chose dans cette zone des larves [...]. Croyez bien que moi-même je ne la rouvre jamais qu'avec précaution »⁸²⁹. La science du réel intègre dès le début une certaine théorie de la prudence qui, surtout à partir du *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, se bornera à l'idée d'un « savoir-faire avec le symptôme », un savoir-faire qui n'a pas de règle donnée d'avance précisément parce qu'il part d'un « non savoir-faire »⁸³⁰. Le savoir-faire permet aussi bien de se garder des dangers du réel que d'établir des rapports là où il y a des vides et des hiatus, et c'est ce qui dans le *Séminaire XXIII* s'appellera le sinthome. « On n'est responsable que dans la mesure de son savoir-faire. Qu'est-ce que c'est que le savoir-faire ? C'est l'art, l'artifice, ce qui donne à l'art dont on est capable une valeur remarquable, parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre pour opérer le Jugement dernier »⁸³¹. Les artifices nous sauvent et nous jettent simultanément vers le réel, ils sont des dispositifs ou des agencements concrets et précaires qui nous permettent de nous orienter dans le terrain de l'oscillation continue –puisqu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre qui nous donne la règle d'un jugement déterminant, on ne peut que construire des jugements réfléchissants, des jugements sans règle générale. Déjà la sublimation était une certaine règle de prudence en tant que processus qui permet au sujet de s'approcher du réel sans tomber dans l'abîme –de s'approcher au moyen d'un détour.

Il y aura aussi chez Lacan une autre distance critique que la science des limites devra maintenir : celle qui sépare le Réel et l'imaginaire. « Le ressort fondamental de l'opération analytique c'est le maintien de la distance entre le I et le *a* »⁸³². Il ne s'agit plus de se protéger du réel mais d'éviter que son potentiel soit réduit par l'imaginaire, d'éviter que la série des objets imaginaires du désir se replie sur l'objet-cause du désir. L'ambiguïté du vide du réel est ici ce qui permet de gérer les transvasements : l'artifice que l'on construit sur l'oscillation du vide nous sauve de l'abîme du réel, mais c'est cet abîme qui combat les fixations et substantivations symbolique-imaginaires –la face

⁸²⁸ *MP*, p. 199. Le célèbre mode d'emploi continue ainsi: « Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre. C'est suivant un rapport méticuleux avec les strates qu'on arrive à libérer les lignes de fuite, à faire passer et fuir les flux conjugués, à dégager des intensités continues pour un CsO. Connecter, conjuguer, continuer : tout un 'diagramme' contre les programmes encore signifiants et subjectifs ».

⁸²⁹ *SXI*, 22/01/1964.

⁸³⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XX : Encore*, 15/05/1973.

⁸³¹ *SXXIII*, 13/01/1976.

⁸³² *SXI*, 24/06/1964.

artificieuse du réel nous sauve du réel sans-fond, et sa face abyssale nous sauve de l'imaginaire. La prudence, en conséquence, devra conserver simultanément la césure entre la cause et l'effet et l'oscillation qui habite cette césure.

Ainsi, accéder à l'envers de la structure ne consiste pas du tout à transgresser arbitrairement des frontières. La nécessité de penser la différence en elle-même, ou la nécessité de prendre en considération ce qui, dans la thérapie psychanalytique, ne se soigne pas, forcent Deleuze et Lacan à exaspérer et faire sortir de ses gonds la structure, à libérer une tératologie que les constructions symbolique-imaginaires de la représentation cachaient dans leur singulière boîte de Pandore. Mais cette manœuvre se voit accompagnée et renforcée par une prudence fondamentale. Quel que soit ce qu'il y a au-delà, il est clair que les deux penseurs convergent, en un dernier clin d'œil à Kant, dans une science des limites qui garantit, dans son aventure de penser l'impensable, la possibilité de la pensée, bien qu'elle ne puisse fonctionner qu'à partir de son noyau de non-pensée.

Bibliografía

OBRAS DE DELEUZE Y DE LACAN

DELEUZE, G., *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953 (*Empirismo y subjetividad*, trad. H. Acevedo, Madrid, Gedisa, 1981).

- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 (*Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1971).

- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963 (*La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997).

- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, aumentada en 1970 y 1976 (*Proust y los signos*, trad. F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1972).

- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965 (*Nietzsche*, en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, trad. F. Monge, Barcelona, Labor, 1974).

- *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 (*El bergsonismo*, trad. L. Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987).

- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967 (*Presentación de Sacher Masoch*, trad. A. M. García Martínez, Madrid, Taurus, 1973).

- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 (*Diferencia y repetición*, trad. A. Cardín, Gijón, Júcar Universidad, 1988).

- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 (*Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975).

- *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (*Lógica del sentido*, trad. A. Abad, prólogo de M. Morey, Barcelona, Barral, 1970).

- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Editions de la différence, 1981 (*Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999).

- *Foucault*, Paris, Minuit, 1986 (*Foucault*, trad. J. Vázquez, prólogo de M. Morey, Barcelona, Paidós, 1987).

- *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988 (*El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989).

- *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990 (*Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995).

- *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993 (*Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996).

- *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Entrevista de Claire Parnet a Gilles Deleuze grabada en vídeo en 1988, editada por Pierre-André Boutang y difundida por primera vez en 1996.

- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002 (*La isla desierta y otros textos*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005).

- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (*Dos regímenes de locos*, trad. e introd. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007).

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 (*El Anti-Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Barral, 1973).

- *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975 (*Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar, México, Era, 1978).

- *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (*Mil mesetas*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1988).

- *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991 (*¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993).

DELEUZE, G., PARNET, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977 (*Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980).

LACAN, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 (*Escritos*, Madrid, Siglo veintiuno, 1984).

- *Le Séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975 (*Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, trad. R. Cevasco y V. Mira Pascual, Buenos Aires, Paidós, 1981).

- *Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978 (*Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 1983).

- *Le Séminaire, livre III: Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981 (*Seminario 3. Las psicosis*, trad. J. L. Delmont-Mauri y D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984).

- *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994 (*Seminario 4. La relación de objeto*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 1994).

- *Le Séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998 (*Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 1999).

- *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation* (inédito).

- *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986 (*Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988).

- *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris, Seuil, 2001 (*Seminario 8. La transferencia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003).

- *Le Séminaire, livre IX: L'identification* (inédito).

- *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004 (*Seminario 10. La angustia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006).

- *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1964 et 1973 (*Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, revisada por D. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1987).

- *Le Séminaire, livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XIII: L'objet de la psychanalyse* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XIV: La logique du fantasme* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XV: L'acte psychanalytique* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006 (*Seminario 16. De un Otro al otro*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008).

- *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991 (*Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer y M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992).

- *Le Séminaire, livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007 (*Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2009).

- *Le Séminaire, livre XIX: Ou pire...*, Paris, Seuil, 2011.

- *Le Séminaire, livre XX: Encore*, Paris, Seuil, 1975 (*Seminario 20. Aún*, trad. D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1975).

- *Le Séminaire, livre XXI: Les non dupes errent* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XXII: RSI* (inédito).

- *Le Séminaire, livre XXIII: Le sinthome*, Paris, Seuil, 2003 (*Seminario 23. El sinthome*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2006).
- *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005 (*De los nombres del padre*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2005).
- *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005 (*Mi enseñanza*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2007).
- *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005 (*El triunfo de la religión precedido del Discurso a los católicos*, trad. N. A. González, revisada por G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2005).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALEMÁN, J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1992.
- ALTHUSSER, L., “La querelle de l’humanisme”, en *Écrits Philosophiques et Politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997.
- ALLIEZ, E. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique: Rencontres Internationales, Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
- ALLOUCH, J., “Freud ou quand l’inconscient s’affole”, *Littoral*, 19-20 avril 1986, pp. 35-58.
- AMORÓS, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.
- *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 2000.
- ARAGÜÉS, J. M. (dir.), *G. Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997.
- *Deleuze*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 2000.
- ARTAUD, A., *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard/NRF, 1976, 28 tomes.
- ASSOUN, P. L., *Que sais-je? Lacan*, Paris, PUF, 2003.
- BAAS, B., *Le désir pur. Parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Peeters, Vrin, 1993.
- *De la chose à l’objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Peeters, Vrin, 1998.
- BADIOU, A., *Deleuze. La clameur de l’être*, Paris, Hachette, 1997.
- BADIOU, A., CASSIN, B., *Il n’y a pas de rapport sexuel : Deux leçons sur "L’étourdit" de Lacan*, Paris, Fayard, 2010.
- BALMES, F., *Ce que Lacan dit de l’être (1953-1960)*, Paris, PUF, 1999.

BASTIDE, R. (ed.), *Sens et usages du mot structure dans les sciences humaines et sociales*, La Hague, Mouton & Co, 1962.

BECKETT, S., *Textes pour rien*, en *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958.

- *Molloy*, Madrid, Alianza, 1970.

- "Worstward Ho", *Nohow On*, Londres, 1992.

BENVENISTE, É., "Communication animale et langage humain", en *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, 1952, n° 1.

BORGES, J. L., "El jardín de los senderos que se bifurcan", en *Ficciones*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1972.

BRYANT, L. R., *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

BUCHANAN, I., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, London, Continuum, 2008.

BUYDENS, M., *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990.

CALDWELL, L., "Schizophrenizing Lacan: Deleuze, [Guattari], and *Anti-Oedipus*", *Intersections*, 10, n° 3, 2009, pp. 18-27.

CASSIN, B., MATIEU, M., *Voir Hélène en toute femme: d'Hommère à Lacan*, Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, PUF, 2000.

CLASTRES, P., *La Société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.

COLEBROOK, C., *Understanding Deleuze*, Crows Nest, Allen & Unwin, 2002.

- "The Secret of Theory", in *Deleuze Studies*, volume 4, n° 3, 2010, pp. 287-300.

DAVID-MENARD, M., *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

- Traducción e introducción de Kant, E., *Essai sur les maladies de la tête y Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.

- *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF, 1997.

- *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.

- *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann, 2011.

DE BOLLE, L. (ed.), *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven, Leuven University Press, 2010.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.

DOR, J., *Introducción a la lectura de Lacan II: la estructura del sujeto*, Barcelona, Gedisa, 1994.

- *Introducción a la lectura de Lacan: el inconsciente estructurado como lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995.

DOSSE, F., *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, trad. M. M. Llinares, Madrid, Akal, 2004.

- *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. M. M. Llinares, Madrid, Akal, 2004.

- *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.

DOSTOIEVSKI, F., *Notes d'un souterrain*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

DUCROT, O., *El estructuralismo en lingüística*, Buenos Aires, Losada, 1971.

DURAS, M., *L'Amant*, Paris, Minuit, 1986.

- *Écrire*, Paris, Gallimard, 1995.

FINK, E., *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, trad. N. A. Espinosa, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

FITZGERALD, F. S., "The Crack-up", in *Esquire*, February, March and April 1936.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

- "Qu'est-ce qu'un auteur?", Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, 22 de febrero de 1969. Publicado en *Littoral*, nº 9, juin 1983, pp. 3-32.

FREUD, S., *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, 24 vols.

GÁRATE, I., MARINAS, J. M., *Lacan en español. Breviario de lectura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

GODDARD, J. C., *Mystique et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 2002.

- *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.

- "Une nouvelle image de la pensée"

www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/doc/moment_60.doc. Publicado después en Maniglier, P., *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

GUATTARI, F., "Machine et structure", en *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003.

- Séminaires: <http://www.revue-chimeres.fr/guattari/guattari.html>.

GUEROULT, M., *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929.

HJELMSLEV, L., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974.

HOLLAND, E. W., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to schizoanalysis*, London, Routledge, 1999.

JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel, 1984.

JAKOBSON, R., HALLE, M., "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", en *Fundamentals of Language*, The Hague, Mouton & Co., 1956.

JAKOBSON, R., LOTZ, J., "Notes on the French Phonemic Pattern", *Word*, vol. 5, nº 2, August 1949, New York, 1949.

JUNG, C. J., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. Aniela Jaffé, Barcelona, Seix Barral, 1991, 6ª edición.

JURANVILLE, A., *Lacan y la filosofía*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

KANT, *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1983, 29 vols.

KAUFMAN, E., "Betraying Well", *Criticism*, 46, 4; fall 2004, pp. 651-659.

KOYRÉ, A., "Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century", in *The Philosophical Review*, Vol. 52, nº 4, July 1943, pp. 333-348.

- "Le *De Motu Gravium* de Galilée. De l'expérience imaginaire et de son abus", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1960, Tome 13, nº3, pp. 197-245.

- *Études Galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.

LACLAU, E., "Universalism, Particularism and the Question of Identity", en *October*, vol. 61, *The Identity in Question*, Summer, 1992.

- "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, nº 5, 1995.

- *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

- "Ideology and Postmarxism", in *Journal of Political Ideologies*, 11 (2), June 2006, pp. 103-114.

- *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, México, FCE, 2008.

LE GAUFEY, G., *Le Pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, Epel, 2006.

LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Colin, 1970.

LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, Halle, C. I. Gerhardt, 1855-1863.

- *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt und Berlin, Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1923-...

LEIBNIZ, G. W., COUTURAT, L. (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903.

LEVI-STRAUSS, C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, en Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. XLI-LII ("Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971).

- *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LISTING, J., *Introduction à la topologie*, trad. C. Léger et M. Turnheim, Paris, Navarin, 1989.
- LYOTARD, J. F., *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, ed. de J. Muñoz, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1989.
- MACKSEY, R., DONATO, E. (eds.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins Press, 1970.
- MAÏMON, S., *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J. B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989.
- MANIGLIER, P., *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006.
- (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.
- MARINAS, J. M., *La ciudad y la esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.
- MARTIN, J. C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., “Kant y la mota de polvo”, en *Lógos. Anales del seminario de metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, 2004.
- MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción del capital*, vol. 1., trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1975.
- MENDELSON, S., “Jacques Lacan – Gilles Deleuze. Itinéraire d’une rencontre sans lendemain”, en *L’Évolution Psychiatrique*, 69, 2004, pp. 364-371.
- MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. J. Fava, L. Tixi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- MILLER, J. A., “Le séminaire inexistant”, en *Carnets cliniques de Strasbourg*, Strasbourg, UFORCA, n° 1, 1999.
- “Les six paradigmes de la jouissance”, en *La Cause freudienne*, n°43, octobre 1999.
- MILNER, J. C., *L’Oeuvre Claire: Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.
- “Lacan et la science moderne”, en VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.
- MONTEBELLO, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- MOREY, M., *El orden de los acontecimientos: sobre el saber narrativo*, Barcelona, Península, 1988.
- *Psiquemáquinas*, Barcelona, Montesinos, 1990.

NAVARRO CORDÓN, J. M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Volumen I. Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004.

NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, rev. 2000.

OGILVIE, B., *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1993.

PARDO, J. L., *Deleuze. Violentar el pensamiento*, Madrid, Cíncel, 1990.

- "El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro", en Racionero, Q., y Roldán, C. (comps.), *G. W. Leibniz: analogía y expresión*, Madrid, Ed. Complutense, 1994, pp. 507-520.

- "Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze", en *Revista de Occidente*, nº 178, Madrid, Marzo de 1996, pp. 103-118.

- "De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana", en Aragüés, J. M. (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997, pp. 59-72.

- "Un antídoto contra el anti-estructuralismo", en *Revista de Occidente*, 204, abril de 1998.

- "Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault", en P. López y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, pp. 23-84.

- *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.

- "Las aporías de la diferencia. Notas sobre la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en Francia", en Navarro Cordón, J. M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Volumen I. Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 193-227.

- "La revolución estructuralista", en Garrido, M., Valdés, L. M. y Arenas, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 407-418.

- *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

PLATÓN, *Banquete*, en *Diálogos III*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986.

RECALCATI, M., Et. Al., *Las tres estéticas de Lacan*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2006.

REGNAULT, F., "L'antiphilosophie selon Lacan", en *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris, Agalma, 1997.

RICOEUR, P., "Structure et herméneutique", en *Esprit*, 322, novembre de 1963, pp. 596-628.

ROSE, J., *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1986.

ROUDINESCO, E., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, Barcelona, Anagrama, 1995.

- "L'Action d'une métaphore", *La Pensée*, febrero de 1972.

- SARTRE, J. P., *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992.
 - *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 4^a ed., 1995.
- SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- SCHELLING, F., *Schellings Werke*, Stuttgart and Augsburg, 1856-1861.
- SIMONDON, G., *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, J. Millon, 1995.
 - *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Millon, 2005.
- SMITH, D. W., "The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan", *Criticism*, 46, 4; fall 2004, pp. 635-650.
 - "G. W. Leibniz", in Jones, G., Roffe, J. (eds.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- SOLER, C., "Lacan en antiphilosophie", en Šumič-Riha, J. (ed.), *Filozofski vestnik: Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance?*, 27, 2, 2006.
- SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- TOSCANO, A., "Philosophy and the Experience of Construction", in Norman, J., Welchman, A. (eds.), *The New Schelling*, London, Continuum, 2004.
- VV. AA., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.
- VAUDAY, P., "Écrit à vue : Deleuze-Bacon", en *Critique*, n° 426, 1982, pp. 956-964.
- VAYSSE, J. M., *L'Inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999.
- VILLANI, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Courtry, Belin, 1999.
- WALLON, H., "Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre", en *Journal de Psychologie*, novembre-décembre 1931, XVIII, pp. 705-748.
- WILLATT, E., LEE, M. (eds.), *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London, Continuum, 2009.
- ZAZZO, R., *Où en est la psychologie de l'enfant?*, Paris, Denoël, 1983.
- ŽIZEK, S. (ed.), *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory. Volume III: Society, Politics, Ideology*, London, Routledge, 2003.
 - *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London, Routledge, 2004.

ZOURABICHVILI, F., SAUVAGNARGUES, A., MARRATI, P., *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

ZOURABICHVILI, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.